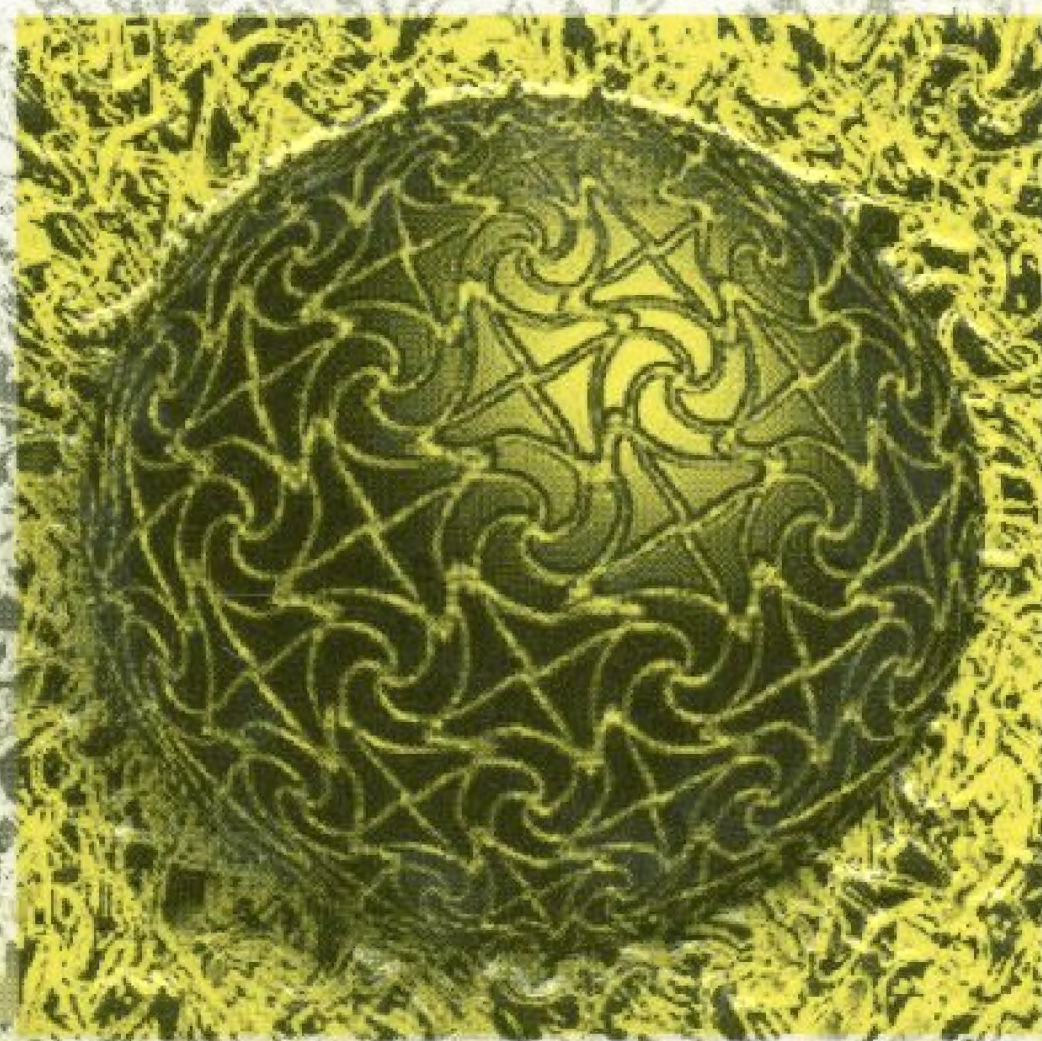


فلسفة و تصوف

المتناهي واللامتناهي

في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي



دار الفيلسوف

فلسفة وتصوف

سلسلة كتاب ووري بصير هاسر كزوراساج فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مَجْمَعُ الْحَقُودِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

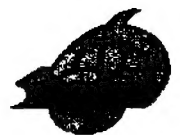
دار الهادي

ISBN

978-9953-503-76-9

الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها
مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع



هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

دار الفکر

للطباعة والنشر والتوزيع

إصدار راسخ مركز دور الاساس فلسفة الدين - بغداد

* سلسلة كتاب فلسفة الدين والكلام الجديد

صدر منها ٢٥ كتابا مرجعيا في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب فلسفة وتصوف

صدر منها أربعة كتب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب ثقافة السامح

صدر منها ١٤ كتابا في بغداد

* مجلة قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها ٣٤ عددا في بيروت - بغداد



تقديم

أ. د. حسام محي الدين الالوسي

من حسنات الدهر ان تمتد اليد لنشر شيء ولو يسير من الانتاج الفلسفي، الذي بات منسياً في ادراج مكتبات اقسام الفلسفة في العراق، حيث تزايد الاطاريح للحصول على الماجستير والدكتوراه، دون ان تجد من يقدمها منشورة للقارئ العراقي والعربي.

وتتضاعف حسنة الدهر حينما يكون المنشور هو هذه الرسالة الفريدة في موضوع هو في صلب الفلسفة ومشكلاتها، وهو المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا، ذلك ان موضوع المتناهي واللامتناهي هو في حضور دائم عن الانسان بكل مستويات الانسان، مختصاً، مثقفاً او فرداً عادياً، فالانسان وكما قال صاحب هذه الرسالة يساوره شعور الخوف والقلق والضياغ حيال اللامتناهي الذي يوحى بالمجهول واللامحدود، بينما يحس الانسان بالامان والاطمئنان مع المتناهي المحدود.

ومما يزيد من ثقل هذا التناول لهذا الموضوع، انه يتعلق بابن سينا الذي هو رمز بارز للفلسفة العربية الاسلامية في شموليتها ونضجها، ان موضوع هذا الكتاب جديد من حيث التناول، فانا اشهد مع اياد كريم انه موضوع لم يدرس في كتاب مطبوع او رسالة جامعية، او في الدوريات.

واؤكد ان المتناهي واللامتناهي يقع في صميم الفلسفة، ومشكلة الوجود على الخصوص وهي اهم مشكلة كبيرة في الفلسفة منذ ان كانت الفلسفة وإلى الان. لقد عالج الباحث هذا الموضوع معالجة تحيط بكل حقول الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة كما ان المعالجة تحيط بفكرة المتناهي واللامتناهي ومن

خلالها بمجمل التطور الفلسفي العام لمراحل تاريخ الفلسفة والتاريخ وحتى في الحضارات الاولى لوادي الرافدين والنيل بمصر القديمة وربما ان اختيار ابن سينا بالذات لانه بتفرد عالج هذا الموضوع بكل ابعاده في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعية بشيء من التفصيل والعمق، فاضاف اضافات واضحة إلى تناول ارسطو لها ومن جاء بعده، كما سنوضح بعد قليل.

ومن اهمية هذا الكتاب ان المؤلف شخص الحاضنة لاراء ابن سينا بمعالجة الباحث لاراء بعض فلاسفتنا مثل الكندي والفارابي واخوان الصفا عبوراً بالغزالي إلى ابن رشد، وكان قبل ذلك تابع الباحث فكرة المتناهي واللامتناهي في الادب اليوناني والحضارات الشرقية القديمة ثم الفلاسفة اليونان من طاليس إلى المدارس اليونانية المتأخرة بعد ارسطو محاولاً من وراء ذلك تأصيل افكار ابن سينا فيمن تقدمه، وتناوله لهم بالتحليل والنقد، من خلال بحث المتناهي يوضح الباحث امورا تتعلق بالعلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية مثل الزمان والمكان، الحركة /المادة الأولى، الصورة، وصلة المتناهي بالعلم الالهي، وكذلك العلل وكذلك انواعها، وتناهي أو لاتناهي العلل، ما يتعلق بالنفس بينما تعلق بحث اللامتناهي بالعلم الالهي، والله وصفاته، ومصير ووجود النفس.

ان هذه الدراسة تنجح في اثبات ان الباحث لا يقدم فقط فلسفة ابن سينا بمجملها من خلال المتناهي واللامتناهي، وما اضافه ابن سينا على من تقدمه، بل ثبت ان ابن سينا يقدم هنا نظرية، علماً بان مصطلح نظرية غير معروف في زمن ابن سينا لكن المهم الجوهر، فهذه الدراسة تقدم فعلاً نظرية، حتى بدون اسم نظرية، طالما انها توفر معظم العناصر التي يشملها المصطلح المعاصر لمفهوم نظرية فقد قدم الباحث انساقاً علمية وفلسفية مترابطة تقيم بناء فلسفياً يوحد مختلف حقول الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة عند ابن سينا.

وصدق الباحث في قوله بان موضوع المتناهي والامتناهي عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الابعاد تشمل الوجود المادي والوجود المفارق (اللامادي)، أي الالهيات والطبيعات، واحضارها في تداخل وتنسيق وبحث مستنير ومراجع هائلة وتحليلات، واحيانا مقارنات مبررة مع من تقدم ابن سينا أو جاء بعده في هذه المسائل.

قلنا ان ثمة اضافات إلى من تقدم ابن سينا يوضحها هذا البحث خصوصا على ارسطو فاضاف ابن سينا إلى فكرة ارسطو عن ان مبادئ الموجودات الطبيعية هي الهولي (المادة الأولى، أو الحامل) والصورة، وان المادة هي هولي مصورة، أي حامل وصورة أو صفات أو ماهية له، اقول اضاف ابن سينا فكرة الامتداد، بانه اخص صفة للمادة على نمط مانجده في الفلسفة الحديثة، عند ديكرت مثلا ان المادة هي الامتداد في مقابل اللامادي، أو الفكر، وهو عدم الامتداد وعدم القابلية للانقسام إلى ما يسميه ابن سينا: الصورة الجسمية أو الجرمية، علما بانه حسب علمي في كتابنا فلسفة الكندي يعرف الكندي في رسالة الحدود الجسم بانه ماله ابعاد ثلاثة.

هناك امور اخرى اختلف فيها ابن سينا مع ارسطو مثل رأي ابن سينا ان الله فقط وجوده وماهيته شيء واحد بخلاف الموجود سواء، لانه اوجب الوجود بذاته أي دائم الوجود وليس له موجد (بالكسر) أو مانع لوجوده، عكس العالم الذي ماهيته الامكان والله يفيض عليه الوجود، وان هذا اليجاد قديم بالزمان ولكنه حادث بالذات، أي العالم قديم مع الله زمانا، لكنه له موجد فهو حادث بالذات.

كما يحسن الباحث عندما يقول ان ابن سينا اضاف إلى منطق ارسطو الثاني، أو ذي القيمة الثنائية، حسب قوانين الفكر أو المنطق اضاف قيمة ثالثة، فليس شيء أما كذا أو كذا، بل ممكن ان يكون كذا وكذا في نفس الوقت

مثلا العالم قديم بالزمان وحادث بالذات، فهو قديم وحادث معا، ولا باس ان نشير إلى ان بعض الباحثين مثل محمد عابد الجابري يعتبر هذا عيباً يلحق بابن سينا لقوله بمنطق ذي قيمة ثلاثية، وهو امر لم يقبله من الجابري باحثون كثر مثل يحيى محمد وطرايشي وكاتب هذه المقدمة، لان هذا دليل تجديد من قبل ابن سينا، كما ان ابن رشد الذي ينتقد ابن سينا على منطق الثلاثي هو نفسه يقول بمنطق ثلاثي كما اوضحنا في دراستنا لابن سينا، ونقدنا لمشروع الجابري. بهذا ومثله كثير يؤكد هذا الكتاب على وجود جده وطرافة وازافة واستقلالية نسبية لفلسفتنا القديمة.

ومما لا يجوز اغفاله ان حواشي كل صفحة وكل جزئية غنية ومستقصات والباحث يعتمد على مرجعيات وتأسيسات ممتازة، متنوعة، واسعة وموضوعية فهو كمن يلتقط اللؤلؤ، وكل ما يخدم بحثه والنتائج التي وصل اليها. ويكفي ان اشير إلى ان الباحث اعتمد اكثر من مائتين واربعين مرجعا ومصدرا وثيقة الصلة بمباحث الرسالة.

ان هذه الرسالة هي احدى الرسائل الممتازة التي باتت اقسام الفلسفة في العراق تقدمها بين الحين والآخر، فهي تمتاز بوضوح الغرض مع صعوبة الموضوع ودقته، وتمتاز بالاسلوب السلس والواضح وبالتحليل وسعة المعرفة بالفلسفة الاسلامية والقديمة.

انني مسرور لان اقدم لهذه الدراسة القيمة، ولهذا الكاتب الواعد، والذي تبشر هذه الرسالة بانه سيثري مكتبة الدراسات الفلسفية والفكر الفلسفي، والمجال الثقافي بمزيد من العطاء عالي المستوى والمفيد في المستقبل.

يا من لا يرجى الشفاء إلا من جوده، ولا يطلب النجاة إلا من فيض وجوده. في كتابه إشارات إلى حقائق الملك والملكوت، وفي خطابه تنبيهات على كيفية الوصول إلى قدس الجبروت. نسألك تسهيل ما يجب علينا حمله، وتحصيل ما لا يسعنا جهله. أهدنا إلى طريقك القويم، وأرشدنا إلى صراطك المستقيم، ووفقنا للتجرد عن قشورات عالم الملاهي، وأرنا حقائق الأشياء كما هي. خلصنا من ظلمات مضائق الأماكن، ونجنا من كربات طوارق الحدثان، وصلِّ اللهم على من ختمت به دائرة الوجود، ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى آله خزانة العلم والتزليل وحملة التفسير والتأويل.

أما بعد، يجد الباحث نفسه - مع عنوان "المتناهي واللامتناهي عند ابن سينا" - إزاء معادلة ذات طرفين: الثاني منهما هو ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٧م)، ذلك الفيلسوف الذي هو أشهر من أن يذكر وفضائله أظهر من أن تسطر، فضلاً عن أنه قد ذكر من أحواله ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه^(١). وأما الطرف الأول "المتناهي واللامتناهي"، أو مسألة التناهي واللاتناهي، فهي القضية التي لازمت الإنسان - كنوع - منذ بداية حياته، كملازمتها له . كفرد . من لحظة تكونه كجنين في بطن أمه. فالإنسان يساوره شعور الخوف والقلق والضيق حيال اللامتناهي الذي يوحى له بالمجهول واللامحدود، بينما يحس بالأمان والإطمئنان مع المتناهي المحدود، لذلك نشأت - مع الأخذ بنظر الاعتبار العوامل الأخرى الكثيرة - القبيلة، التي تحولت بمرور الزمن إلى مدينة، ثم إلى دولة، وها نحن نرى اليوم أنه حتى الدول سرعان ما تنضم بعد تكونها إلى هيئات ومنظمات وتحالفات محددة بأطر تعد بمثابة النهايات التي لا يجوز تجاوزها، وهذا شكل من أشكال التناهي الذي طالما أبعد به الإنسان حالة الخوف الجنيني من اللامتناهي، حتى لو كان ذلك

على حساب حرّيته الفردية التي يتأكل هامشها كلما تعددت الهيئات الاجتماعية التي ينتمي إليها، من عائلة إلى قبيلة إلى مدينة... الخ.

إن الباحث الرئيس لاختيار موضوع "المتناهي واللامتناهي" هو جودة الموضوع. فعلى حد علم الباحث أن هذا العنوان لم يدرس من قبل في كتاب مطبوع أو رسالة جامعية، بل لم يجد الباحث . حتى على مستوى البحوث المنشورة في المجلات والدوريات . سوى بحث واحد^(٢) يحمل هذا العنوان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الباحث أن هذا الموضوع يقع في صميم ولب الفلسفة وليس على هامشها، بدليل أن نظرة واحدة على فهرست المحتويات تنبئ أن البحث قد مرّ على مختلف جوانب فلسفة ابن سينا خاصة، والفلسفة الإسلامية عامة، فضلاً عن الفلسفة اليونانية. ناهيك عن أن مثل هكذا بحث شامل يزود الباحث بنظرات فاحصة على حقلي الطبيعة وما بعد الطبيعة، والمنطق وأن كان بدرجة أقل. وأما اختيار الموضوع عند "ابن سينا" فلأنه أول فيلسوف إسلامي بسط نظرية متكاملة عن تلك المسألة، يحاول الباحث تبيان أركانها ومقوماتها ومنظومة مفاهيمها في فصول الكتاب ومباحثه. ولكون ابن سينا يمثل مرحلة ذات منعطف كبير في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، بوصفه الوريث الشرعي لذلك الفكر.

يهدف البحث إلى بلورة الفكر الفلسفي والعلمي لابن سينا، عبر القراءة الجادة في تراثه ومعاينة أطروحاته الفكرية والعلمية، سواء منها تلك التي تبناها، أو التي إضاف إليها وعدل بها عن التراث الفلسفي اليوناني، والإسلامي بصفة إجمالية. وقد حمل هذا الهدف الباحث إلى تأصيل الأفكار والرؤى السينوية في فحص آراء الفلاسفة اليونان بشكل عام وارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) بشكل خاص، ثم فحص آراء الكندي (ت ٢٥٨هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) وأخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) وطائفة أخرى من الفلاسفة قبل ابن سينا والغزالي

(ت ٥٠٥هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) بعده، وذلك لوضع الأفكار وفق سياقها التاريخي وحاضنتها الحضارية. من هنا جاء اعتماد الباحث على المنهج التحليلي المقارن، ساعياً من وراء ذلك الى لقاء الضوء على الفلسفة السينية عبر تفكيك الأفكار والنظريات الى عناصرها الاولى، مقارنة مع الفلاسفة السابقين واللاحقين، وعلى هذا الأساس قسم الكتاب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: درست فيه جذور المسألة قبل ابن سينا، فتبعت أصولها عند الإنسان البدائي ثم في المراحل الحضارية اللاحقة، مروراً بالفكر اليوناني سواء عند الشعراء قبل "طاليس" (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) أم عند الفلاسفة بعده. ومن ثم عرجت على الفلسفة الإسلامية فدرست المسألة عند أعلامها قبل ابن سينا.

الفصل الثاني: درست فيه "المتناهي" عند ابن سينا، من حيث طبيعته وتحديد مفاهيمه وموقعه في فلسفته، ثم صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي، الجسم الطبيعي ولواحقه من حركة وزمان ومكان. ثم النفس في جانبها الطبيعي، وبعد ذلك صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي في تنامي العلل.

الفصل الثالث: درست فيه "اللامتناهي" عند ابن سينا، في تبيان طبيعته وأساسه وشروطه وتحديد مفاهيمه الأساسية، ثم صلته بموضوعات العلم الإلهي؛ الله تعالى وصفاته، وبعد ذلك صلته بموضوعات العلم الطبيعي؛ الهيولى والصورة، والنفس في جانبها الميتافيزيقي.

أخيراً أقول ما قاله أحد الحكماء: إنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه ثم ينظر فيه من غده، إلا قال لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان أكمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر. وما الكمال إلا لصاحب العزة والجلال.

وما توفيقى إلا بالله.

(١) أنظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق إمرىء القيس الطحان، المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م، ج ٢، ص ٢، حيث يحفظ لنا ابن أبي أصيبعة الوثيقة الثمينة التي تتضمن ترجمة ابن سينا لسيرة حياته والتي أتمها تلميذه الجوزجاني من بعده، وأنظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) أنظر: الدكتور عبد الكريم سلمان محمد الشمري، التناهي واللاتناهي في الفكر الاسلامي، مجلة كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، العدد السابع، ٢٠٠٠م، ص ٥١١ فما بعد.

الفصل الأول

جذور المتنهي واللامتنهي قبل ابن سينا

المبحث الأول: فكرة المتنهي واللامتنهي

المبحث الثاني: في الفلسفة اليونانية قبل سقراط

المبحث الثالث: في الفلسفة اليونانية بعد سقراط

المبحث الرابع: في الفلسفة الإسلامية قبل ابن سينا

المبحث الأول: فكرة المنتهائي واللامنتهائي

المقصد الأول: المنتهائي واللامنتهائي لغة واصطلاحاً

المقصد الثاني: المنتهائي واللامنتهائي قبل الفلسفة

المقصد الأول: المنتهائي واللامنتهائي لغة واصطلاحاً

أولاً: المفهوم اللغوي

لم تبعد المعاجم العربية كثيراً عن المفهوم الذي حدده القرآن الكريم لهذه المسألة، إلا باتجاه الإطناب والتفصيل وتعدد الاشتقاقات، إلا أنها حافظت بشكل عام على ذلك المعنى الذي ورد في عدة آيات قرآنية كريمات، منها على سبيل المثال: (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا × إِلَى رَبِّكَ مُنتَهَاهَا)^(١). (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)^(٢).

فالمنتهى في الآية الكريمة الأولى يعني الغاية، وفي الآية الكريمة الثانية يعني الكف، الذي يقترب من المعنى الأول، فإذا وصل أحدهم حداً وكف، فقد كان ذلك الحد غاية التي انتهى إليها.

"النهى" لغة: خلاف الأمر. نهاه، ينهاه نهياً فانتهى، وتناهى - كف؟ أنشد سيويه "لزياد بن زيد العذري:

إذا ما انتهى علمي تناهيت عنده اطلال، وأملتي، اتناهى فاقصرا

والنهاية: كالغاية، حيث ينتهي إليه الشيء وهو النهاء. يقال: بلغ نهايته، وإنتهى الشيء وتناهى، بلغ نهايته^(٣). والانتهاء ابلاغك الشيء، وانتهيت إليه السهم، أي: أوصلته إليه^(٤).

وفلان ناهيك من رجل ونهيك، كما يقال حسبك، وتأويله أنه بجده وغنائه ينهك عن تطلب غيره^(٥). وهذا المعنى مطابق لما سبق، حيث أن فلان حسبك،

فهو غايتك، فكفَّ عن طلب غيره.

ثانياً: المفهوم الاصطلاحي

يمكن القول أن مع الفلسفة اليونانية بصورة عامة، وأرسطو بشكل خاص، أخذت مسألة التناهي واللاتناهي طابعاً منهجياً يتميز بالوضوح والتبلور من حيث المفهوم الاصطلاحي. فلقد كان "اللامتناهي" عند فلاسفة اليونان إلى أفلاطون، عبارة عن جوهر، يتمثل تارةً بـ "أبيرون" "أنكسمندر"، وأخرى بـ "مثل": "أفلاطون"، وذلك يعني أنه مفرد على حين أن اللامتناهي لا يمكن إلا أن يكون قابلاً للقسمة^(٨)، كما سيتبين لاحقاً ليصبح عند أرسطو؛ ماهو موجود بالقوة وليس له وجود بالفعل^(٩). متحداً بالمعنى الاصطلاحي "مالا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل، لا بداية ولا نهاية له"^(١٠).

مع المسيحية، تبلور مفهوم المصطلح باتجاه آخر، حيث أصبح مفهوم اللامتناهي مساوياً لفكرة الله، على اعتبار أنها مساوية لفكرة الكمال^(١١). على خلاف ما كان سائداً في الفلسفة اليونانية قبل وبعد سقراط، وذلك لأعتقاد اليونانيين بوجه عام في توافق فكرة اللامتناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللامتناهي مع الكمال^(١٢).

أما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة^(١٣)، فإن ديكارت يعرف اللامتناهي: "أنه الذي لا شيء يحده من أي جهة من الجهات، وهو شيء قد بلغ الكمال وهو في النهاية ليس سوى الله"^(١٤). بينما خلط جون لوك بين اللامتناهي بالفعل أو الله، واللامتناهي بالقوة أو الماديات، على جعل أن الصفة الآلهية فهي لا نهائية الكمال، لا لانهاية المادة، وليس الله جسماً أو مقبولاً في جسم^(١٥). ويرتبط اللاتناهي عند "عمانوئيل كانت" بالمكان والزمان ليس بوصفهما صفتين من صفات الله بل بجعلهما صورتين يدرك العقل الإنساني الأشياء بواسطتهما، وقد اتصفت هاتان الصورتان باللاتناهي. بينما رأى هيغل أن ما يثبت وجود

اللامتناهي هو انتقال العقل من احتمال إلى احتمال آخر، إذ لم يعد هناك انفصال مطلق بين العقل والأشياء، فأن النقلات التي يقوم بها العقل هي ذاتها التي تنشئ الأشياء، والعالم لا متناه، لأنه مماثل للعقل في حركته المستمرة، وهذه النقلات من اللامتناهي إلى المتناهي، تتصف هي ذاتها بأنها لا متناهية.

أما "رينو فيه" فقد اختار القول بالتناهي، وسمى كل المذاهب التي تعتقد باللامتناهي بمذاهب "الشيء" وذلك للفرقة بينها وبين مذاهب المتناهي التي هي مذاهب "الشخص".

ولا يفوتنا القول في الختام بأن كلاً من "وليم جيمس" و"برتراند رسل" قد تأثرا كثيراً بما ذهب إليه "رينو فيه" ^(١٤).

المقصد الثاني: المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة

ليس من اليسير البحث عن ملامح موضوع التناهي واللامتناهي في الفكر القديم، بل يمكن القول إنه من الصعوبة بمكان وضع تصور واضح عنه، وذلك بسبب عوامل عديدة، عامة وخاصة. إذا وضعنا جانباً العوامل العامة - أي التي لا تتعلق بموضوع بحثنا فحسب - والتي أهمها؛ أن نسبة "٩٩%" من تاريخ الإنسان القديم، محاطة بضبابية عصور ما قبل الكتابة ^(١٥). فأنا ومع الفكر الميثولوجي - وهذا من العوامل الخاصة بموضوع بحثنا - نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان، لأنه هنا زمان مشخص ومحسوس، ولا توجد هناك مشاكل فلسفية حوله بأي معنى ^(١٦). والفكرة الميثولوجية عن "المكان" كأختها عن الزمان "كيفية ومجسمة، لا كمية ومجردة" ^(١٧). فكيف بنا أذن ونحن نبحث عن تناهي أو لاتناهي الزمان والمكان والعالم، فلا مناص - والحال هذه - من اتباع سبيل التأويل والاستشراف على أن لا يلوي التأويل عنق النصوص، ولا ينتهي الاستشراف إلى أبعد مما تسمح به الموضوعية.

يمكن القول أن الإنسان قبل أن يكون ما يفكر به، وقبل أن يعرف الحضارة، هو كائن قلق المحس، يبحث عن ملجأ يأتمن إليه^(١٨). وقد اضحى ذلك القلق دافعاً لذلك الإنسان إلى التفكير بالوجود حوله بجعله مشكلة تحتاج حلاً. فإذا كانت دوافع الفصول في تغيير العادة، أو السبات في فصل الشتاء، أو الهجرة قد ولدت بعض التعبير عن القلق العاطفي^(١٩). صرنا نرى الإنسان يخلق كوناً على مثاله، يضفي عليه معاني من نفسه، ويؤثر الوجود على هواه، لأنه يريد أن يعيش^(٢٠).

وهكذا، ففكرة المكان اللانهائي الممتد وراء الآفاق المنظورة لا مقابل لها في تجربة الرجل البدائي مطلقاً، حيث تصبح القبيلة آنذاك تعادل الإنسانية في تفكيرنا الحاضر، أي أن فكرة الموطن المحدود عند الإنسان البدائي تشبه فكرة العالم الآن، فالموطن هو مركز الكون، والكون كله قائم فيه بصورة مصغرة^(٢١). من هذا نخلص إلى أن العقل البدائي لا يستطيع أن يفكر أو أن يقيس إلا بما هو عنده، فما وراء الزمان زمان، وما وراء المكان مكان، وكل شيء يتكرر باستمرار. ومن هنا صعوبة التوصل إلى فكرة اللانتهائي. فنحن لا نستطيع أن نفهم فكرة الزمان اللانهائي والمكان اللانهائي، لأن تلك الفكرة توحى بقوة لا متناهية توجد متجاوزة لوجودنا المتناهي ويستند وجودنا هذا عليها، ومن المعروف أن هذه الفكرة دخلت كعنصر جوهري في تصويرنا للإله، أي مع الأديان فيما بعد^(٢٢).

أما في مجال النفس الإنسانية، فإن أقدم ما بأيدينا من نصوص تعالج المسألة، هو نص "ملحمة كلكامش" تلك الملحمة التي تنتمي إلى حضارة يجمع الباحثون من مؤرخي الحضارة على أنها أقدم الحضارات التي كشف عنها ذلك العلم الحديث، أي علم الآثار^(٢٣). وهذه الملحمة لا تنطوي على

موضوع الخلود الإنساني فحسب، بل يشكل ذلك الموضوع العمود الفقري
لرحلة كلكامش المضنية المليئة بالدروس والعبر، فإذا كان التناهي واضحاً من
حيث ابتداء الخلق، اذ: غسلت "أورورو" يديها

وأخذت قبضة من طين ورمتها في البرية
وفي البرية خلقت "أنكىدو" القوي^(٢٤)

وإذا ما كانت أيام البشر معدودة، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال
عدم خلق الروح بعد هذه الحياة، فإذا جاء ملك الموت، فسيقودها:

"إلى دار الظلمة.. إلى مسكن" أراكلا

إلى البيت الذي لا يرجع منه من دخله

إلى الطريق الذي لا رجعة لسالكه

إلى البيت الذي حُرّم ساكنوه من النور

حيث التراب طعامهم والطين قوتهم

...

وفي بيت التراب الذي دخلت

شاهدت الملوك والحكام^(٢٥).

ونستدل من هذا النص على أن الروح تبقى خالدة ولا تفنى وإنما تنتقل من
عالم إلى آخر أقل رفاهية وأكثر معاناة وشقاء من الحياة الأولى. أما في حضارة
وادي النيل فقدماء المصريين كانوا شديدي الاعتقاد بالعالم الآخر وفي "كتاب
الموتى" ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود^(٢٦).

ثانياً - المرحلة الحضارية

لم يتحول الإنسان من حالته البدائية إلى مدنيته الحضارية بين ليلة وضحاها،
بل تطلب ذلك وقتاً طويلاً جداً، إلا أننا نستطيع تشبيه ذلك التحول - مع
ملاحظة فرق الوقت - بتغير "أنكىدو" في ملحمة كلكامش، الذي كان يطارد

الأسود ويصطاد الذئاب في المرحلة الأولى من حياته، ثم - في المرحلة الثانية - وبعد مصاحبة " كلكامش " واستقراره المديني - أن صح التعبير - نراه يصرخ " لقد تراخى ساعداي، واستحالت قوتي وهنا " (٢٧).

فتحول بذلك العالم من قرية أو قبيلة إلى مدينة لها أسوارها التي تحميها من الخارج، ولها حياتها الداخلية النابضة بالبناء والاستقرار:

"فتشيد مدنهم، وتستقر أرواحهم
وليوضع آجر جميع المدن في مواقع مقدسة
ليستقر الجميع" (٢٨).

في حضارة وادي الرافدين نجد إلى جانب قصة الخليفة، التي تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج ستة، ترمز لقوى الطبيعة، بشكل آلهة (٢٩). أي أن العناصر المكونة للكون كانت محضرة مسبقاً من الخالق... وفعل مردوخ يتركز في الواقع في صياغة هذه المادة الأولية وتنظيم العالم منها (٣٠). وهذا يشير إلى غياب الإيمان بالخلق من عدم عن تفكير العراقي القديم، فهو قد آمن بتلك الفوضى الهولانية التي تعيش السرمدية السكونية ممثلة بالبحر البدني حيث الماء أصل الوجود (٣١). وشيئ بهذا تصور المصري القديم، حيث الأرض طبق مسطح له حافة مموجة.. وهذا الطبق طاف على الماء، فمن تحته مياه الهاوية.. المياه الأولى التي خرجت منها الحياة في البدء (٣٢). وهكذا كان الإنسان يرى الآله هو الأزلي الوحيد الذي خلق المادة وكل شيء بكلمته وقوته المافوق طبيعية... والعالم ناقص ومتغير (٣٣)، وأما البشر فأيامهم معدودات وكل ما عملوا عبث يذهب مع الريح (٣٤).

١ - هومر^(٦)

الطبيعة عند هومر حية مريدة، فالأرض ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب، فولدت أقيانوس الذي هو مصدر كل الأشياء، والآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس، وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجيباً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود^(٣٥). وهذا تأليه لقوى الطبيعة التي اتخذت محلاً وسطاً بين الاعتقاد بالآلهة البشرية الصفات للعقائد القديمة، وبين المرحلة الأخيرة حيث إنحلّ الإلهي كلياً في الكل^(٣٦).

إما النفس البشرية، وعلى العكس مما رأينا في الحضارة القديمة، فإننا لا نجد مع هومر الثنائية بين جسم ونفس، ولا فكرة خلود النفس، أو الوهية مصدرها، كما تعني النفس عنده الحي البيولوجي ولا شيء آخر، ولا بقاء للنفس الحية بعد الموت^(٣٧). فضلاً عن أن النفس تأتي عند هومر بمعنى العقل أو الشعور، أو يشير إليها بكلمات تعني القلب أو الحجاب الحاجز أو أعضاء جسمية أخرى تشترك في ردود الفعل الاختيارية^(٣٨).

٢ - هزيود^(٦)

وضع هزيود في ديوانه (أصل الآلهة) تسلسل الآلهة والأشياء، فوضع في البدء ثلاثة أصول: "كاوس" أي الهاوية أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات، و"جايا" أي الأرض الخصبة، و"إيروس" أي الحب وقوة التوليد والإنتاج، ثم تنتظم الكتلة الأرضية، وينشق النور من الظلمات، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهاوى البحر في مجراه العميق، وهكذا تتدرج الأشياء من الأكبر إلى الأصغر، فالجبال من الأرض، والأنهار من أقيانوس، وهكذا إلى آلهة

الأولمب، وهم آخر المواليد على جعل أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها^(٣٩). وأكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود، فقد وصلنا إلى الوجود الأول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا^(٤٠).

وهذه المحاولة لتفسير نشأة الكون والآلهة، تقوم على نوع من السياق المنطقي والسببية، أي على أساس أن الجزء يخرج من الكل وفق نظام من العلية، وهذه أول محاولة في العلم الطبيعي^(٤١). فلقد كانت الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم أن يفتحوا هذا العالم غزواً^(٤٢).

٣- النحلة الأورفية^(٤٣)

للنحلة الأورفية قصص عديدة لخلق العالم، أحداها تقول: إن كرونوس تغلب على أبيه أورانوس فصرعه، وتزوج أخته ريا، فلما أنجب أبتلع كرونوس أبناءه، غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت، حتى إذا بلغ أشده أبتلع النور فأخذ عنه القوة، وأصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء^(٤٤). ونهاية هذه القصة تذكرنا بقول لأورفيوس الذي غالباً ما كان يردده أفلاطون: إن الله يمسك البداية والنهاية كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة^(٤٥). وهذا القول يُعد من الشذرات المحدودة التي تستبطن أفكاراً فلسفية قبل التفلسف تؤشر "البداية" و"النهاية" كقضايا قابلة للمعالجة الفلسفية^(٤٥). ولا شك أن هذه الإشارة يمكنها أن تقود العقل الإنساني قبل الفلسفي إلى الشعور بالرضا وإشاعة الأقتناع بإنها تسلسل الموجودات إلى مبدأ واحد مثلما تجيب على تساؤل ملح حول "اللانهاية" التي نشعرها أمام جلال الكون الواسع. وفي قصة أخرى للأورفية نرى أن المحيط Ocean هو أصل الأشياء، وهذا يلائم من يضع الماء أصلاً لجميع الأشياء^(٤٦). وبهذا يكون أورفيوس أول لا

هوتي وضع الماء كبداية للكل، ومن الماء جاء الطين، ومن كليهما جاء الثعبان "هيراكليس" أو الزمان، وأنتج هذا بيضة إنقسمت إلى قسمين مكونة "جي" الأرض، و"أورانوس" السماء، أي أن الزمان هو خالق عالما وما يحتويه^(٤٧). على العموم، نلاحظ سيادة روح التناهي على الفكر اليوناني قبل الفلسفة، فقد كان اليونانيون مولعين برؤية الشمس وهي تنعكس على الأشياء، وهي تحدد بأشعتها معالم معابدهم، فالمتناهي عندهم كان أسمى مكانة من اللامتناهي^(٤٨). فالخاصية الأولى للكون cosmos عندهم هي أنه يمكن إدراكه في نظرة شمولية، فكل ما هو منظم له شكل معين وله حدود محددة^(٤٩). فأن الذي ساد في الفكر اليوناني إنما هو الثقة في أنه يمكن النظر إلى الكل بجعله كلاً محدوداً^(٥٠).

وروح التناهي تلك، ستستمر سائدة على الفكر اليوناني بعد التفلسف، أي بعد "طاليس"، إلا في بعض الاستثناءات التي سنصادفها في دراستنا للفلسفة اليونانية. أما في مجال النفس، فإننا - ولأول مرة في الفكر اليوناني - سنجد مع الأورفية، فكرة ثنائية النفس وخلودها، إذ تتميز النفس من الجسم تمام التمييز، فالجسم.. كالسجن أو القبر، وتدخل النفس - وهي الجزء الإلهي - الجسم بالتنفس، محمولة على أجنحة الريح.. وأن وجود النفس في الجسم هو عقاب لخطيئة سابقة في حياة أخرى^(٥١). وما النفس إلا مجرد ضيف مؤقت في الجسم وأنها في الأحلام وعند الموت فقط تتحرر من الجسم وتصبح كاملة^(٥٢).

رابعاً - مرحلة الأديان السماوية

نقرأ في الأصحاح الأول من سفر التكوين "في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه الماء"^(٥٣). بينما نقرأ في العهد الجديد، وفي أنجيل يوحنا "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان"^(٥٤). وفي القرآن الكريم (وهو الذي

خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم
أحسن عملاً^(٥٥). ويغض النظر عن مسألة خلق الله للعالم من عدم أو من مادة
أولية سابقة^(٥٦)، فأننا نجد بوضوح تناهي العالم والزمان والمكان، وليس من
أزلي سوى الله جل جلاله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم)^(٥٧).

المبحث الثاني

المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية قبل سقراط

المقصد الأول: المدرسة الأيونية

المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون

تمهيد

تعد مسألة التناهي واللاتناهي من المسائل المهمة في الفكر الفلسفي اليوناني، لأنها شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة اليونان الذين دشنوا فعل التفلسف الإنساني بالسؤال عن أصل العالم، أي نقطة بدئه الأولى، تلك النقطة التي اختلفت الأجابات والتصورات عنها، إلا أن السؤال ما لبث يتردد بين الازدهان: ما أصل العالم؟

ونحن إذ نتفحص هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، نجد أن الروح اليونانية كانت تحبذ أو تؤمن بفكرة السكون التي تستدعي بدورها فكرة النهاية، وتستبعد فكرة اللانهاية، حيث كانت نظرتها للكون سكونية في جميع المجالات، سواء كان ذلك في مجال العلم أم الفن أم السياسة أم الفلسفة^(٥٨).

لذلك عجزت الرياضيات اليونانية أن تصل إلى فكرة الأعداد الصماء اللامعقولة، لأن العدد الأصم عدد لا نهائي، وفي مجال الفن كانت الأولوية تعطى لفن النحت لطابعه السكوني، بينما أستبعدت فكرة المنظور لأنها توحى

باللأخاية؁ وفي مجال الدين لم تصور الحضارة اليونانية (الله) كما صورته الأديان السماوية فيما بعد بوصفه لا نهائياً؁ بل كانت تمثل الآلهة على صورة أنسانية لا تختلف عن البشر؁ لكنها خالدة؁ حيث أنها تتصارع وتتنازع؁ وتحب وتكره؁ ولا تحفل بالعدل ولا تلتزم به^(٥٩)؁ فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها " تزوس " كلهم في صورة بشرية؁ إلا أن سائلاً عجبياً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود^(٦٠).

أذن؁ النظرة الفلسفية العامة التي كانت سائدة؁ هي أن العالم ككل متناه محكم التنظيم^(٦١)؁ أي أن الإنسان لم يتصور أنه يمكن أن تمتد الأشياء إلى ما لانهاية؁ فالإحكام والتنظيم يقتضي النهاية؁ ولم يتصور أحد من فلاسفة اليونان العالم أو مبدأ العالم لامتناهياً؁ سوى " انكسمندر " و " ميلسوس " و " أفلوطين " ^(٦٢).

المقصد الأول: المدرسة الأيونية:

١- طاليس: Tales (٦٢٤-٥٤٦ ق.م)

يُعد " طاليس " أول الفلاسفة الذين أنطلقوا من نقطة بدء هي بمثابة الأساس لبناء النظام الفلسفي؁ وذلك؛ بقوله أن الماء هو المادة الأولى لكل الأشياء^(٦٣). ويتفق الباحث مع (جيجن) على الأهمية القصوى لنقطة البدء التي يختارها الفيلسوف لبناء نظامه الفلسفي؁ تلك النقطة التي تعد غاية في البساطة؁ بحيث لا نجد أبعد منها شيئاً؁ فضلاً عن أنها تظهر كيفية نشوء عموم الكون كما هو مدرك بالتجربة؁ ابتداءً من نقطة البدء تلك؁ وذلك في صيرورة ((Prozes تضم كل شيء؁ وبإمكان العقل تتبعها^(٦٤). ويرى (برونو سنيل) ((Bruno Snell) إن طاليس - بقوله أن الماء أصل الأشياء - استحق لقب " أول الفلاسفة " لأنه أعتمد " أداة التعريف - Article " تمييزاً للمادة الأولى " الماء " من تلك المادة الأسطورية غير المعرفة " المحيط " ^(٦٥).

ويقول " طاليس " إن كل شيء مملوء بالآلهة^(٩٦)، فأنتنا يمكن أن نترسم فكرة تناهي العالم، وذلك؛ لأرتباط تعبير " الامتلاء " بفكرة " التناهي "، لأن الذهن البشري لا يمكن أن يتصور شيئاً ممثلاً إلا ويتصور معه حدوداً معينة أحاطت بشيء ما داخلها، على أن ذلك لا يخالف ما ذهب إليه جان فال: من أن " طاليس " بقوله أن المادة غاصة بالآلهة، فإن كلامه كان يعني بالفعل وجود إنقسام بين المادة، والآلهة الموجودة فيها^(٩٧).

وإذا كان الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً، فهم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية، وهم كذلك اسباب - إن اسعفهم الحظ - لما يسود العصور اللاحقة من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية^(٩٨)، فإن " طاليس " أنطلق من الجو العلمي الذي كان سائداً في عصره، معتمداً على الملاحظة القائمة على التجربة، بوصفه عالماً طبيعياً^(٩٩) من جهة، ومن جهة أخرى أصبح رائداً لعصر فلسفي شاغله الأساس؛ هو البحث عن أصل العالم - كما سنرى لاحقاً -.

وهكذا أصبحت محاولة " طاليس " تلك، بمثابة القاء حجارة في بحيرة راكدة - خلقت دوائر فكرية لا متناهية يدفع بعضها بعضاً، تستنفذ بالفحص جميع " المواد " إلى ما لانهاية، فالفرد وقد عكف يفحص كل باب من أبواب واقعه الإنساني، ويمتحن متفلسفاً في كل كبيرة وصغيرة كان يتهاى بذلك لكلية وثيقة العرى بالحقائق^(١٠٠).

٢- أنكسيمندر: ANAXIMANDER (٦١٠ - ٥٤٧ ق.م)

وجه " أنكسيمندر " السؤال نفسه الذي وجهه استاذة " طاليس " من قبل: ماهو أصل العالم؟، هذا السؤال الذي ينطوي على وجهين: أولهما؛ هل أن وراء الأشياء الكثيرة، المختلفة، والمتعددة، وحدة ترجع إليها كل الأشياء؟ أم نجعل

علاقة الأبناء بأبائهم تمتد إلى ما لانهاية، كما يقول "بوترو"^(٧١). وثانيهما، هل أن تنوع المظاهر، وتغير الأشكال ليس سوى جوانب أو مظاهر متعددة لذلك المبدأ "الأصل" أو الجوهر النهائي^(٧٢).

يمكن أن نستشف من جواب "انكسمندر"، إنه كان مدركاً - إلى حد ما - للصعوبة التي تكتنف محاولة اختيار "الماء" أصلاً للعالم، وهو كما نعرفه ليس إلا واحداً من أشياء كثيرة في هذا العالم، ولا يتميز بما يجعله أكثر تحققاً من أي شيء آخر. إدراك هذه الصعوبة أدى به إلى القول بشيء جديد، مختلف تماماً عن كل الأشياء الأخرى التي نعرفها، وقد أطلق عليه "الأبيرون" (Aperon) أو اللامحدود أو اللامتعيين^(٧٣).

و "الأبيرون" كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد^(٧٤)، وذلك لكونه مستودعاً لا نهائياً من خواص كامنة تنبعث منه الحرارة والبرودة، الصحة والمرض، النور والظلام، وهكذا في وجود حقيقي في أوقات وأماكن معينة، ثم تمتص ثانية تبعاً لذلك داخل هذا المستودع الكوني اللانهائي الذي توجد فيه كل الأشياء^(٧٥). وأصل هذه الفكرة - كما يرى جيجن - أن نظرية أوائل الفلاسفة قبل سقراط تدور في المحل الأول حول الفكرة المبدئية الاتية: فيما وراء الكرة المشكلة ذات الحدود يمتد ما ليس بذي شكل إلى ما لانهاية... وهذا يمكن أن يصير الأصل المحيط الذي خرج منه الكون، والذي منه يتلقى الحياة^(٧٦). بينما يذهب "زيلر" إلى أن هذا التفسير يعود إلى جذور أورفية، فهو تطبيق يعكس صورة تقاضي الأشياء أمام كرسي الزمان، الذي يأخذ بيد المظلوم ويعاقب الظالم على ما جنته يده من الأثم^(٧٧).

يُعد "انكسمندر" أول من قال باللامحدود أو اللامتعيين، الذي عبر عنه، بأنه أزلي، سرمدي، لا محدود من حيث الكم، ولا متعين من حيث الكيف، وهو مزيج من الأضداد، تعادلت فيه الصفات المتضادة تعادلاً كاملاً، فالحار ضد

البارد، والرطب ضد الجاف، وبهذه العناصر التي تكون أزواجاً متضادة أصبح ذلك الجوهر الأول " الأبيرون " كتلة غير متميزة الأوصاف، بالرغم من أنها تحتوي - في الوقت نفسه - جميع الأوصاف مختلطة مع بعضها البعض.

ولئن كان " الأبيرون " لا محدود كمياً، ويحيط بالعوالم من كل جهة، وحر كته الدائمة سبب نشأة تلك العوالم، فإن عملية خلق تلك العوالم غير محدودة، وذلك لأن المادة الأولية لو كانت قابلة للنفاذ، لتوقفت - على حد زعم " انكسمندر " - عملية الخلق غير المحدودة تلك^(٧٨).

قد حدث فكرة خلق العوالم اللامحدودة تلك بانكسمندر إلى القول؛ بأن ولادة الأشياء، وظهور الموجودات ليس إلا خروجاً على العدالة، وحالة شاذة لا بد من العودة منها ودفع الثمن وذلك بأن تبنى تلك العوالم، لأن الوجود بطبيعته خطيئة قائمة على طرد الموجود السابق والحلول محله، في عملية متتابعة من الوجود والفناء، وهكذا إلى ما لانهاية^(٧٩).

ولو أخذنا بنظر الاعتبار أن " المفهوم " ((Concept)) ليس سوى استخلاص أهم المميزات العامة للأشياء التي تشترك فيها جميعاً^(٨٠)، فإن " أبيرون " أنكسمندر، وبالرغم من قيمته العلمية، بعده أول فرض يؤشر لظهور المفهوم المجرد في معالجة مشكلة الوجود، إلا أنه يبدو وكأنه إعلان عن عجز العقل الإنساني، في عدم محافظته على الصلة بين الجوهر وخصائصه من جهة، ومحافظته في الوقت نفسه على تمايز الجوهر من خصائصه^(٨١). وذلك يعني أن " الأبيرون " عند " انكسمندر " لم يستوف الخصائص العامة للأشياء جميعاً بحكم تحده بصفاته وميزاته المعينة، التي لا تستغرق الأشياء الباقية، إلا أنه لا يحتفظ بأي صلة معها، ويقوم مستقلاً لوحده، غير متعين، غير محدود، لا متناهي، أصلاً لكل الأشياء^(٨٢).

رجع "انكسمانس" عن "أبيرون" "انكسمندر" اللامحدود واللامتعين، إلى متعين "طاليس"، بيد أنه استبدله بالهواء مادة أولى أو أصلاً للوجود، وبتكاثف ذلك الهواء وتخلخله تحدث الموجودات^(٨٣). إذا تكاثف الهواء نشأت عنه الرياح فالسحاب، فالأمطار، وعن الأمطار يتبع الطمي في الأنهار، أي التراب ثم الصخر. وإذا تخلخل ولطف، حدثت النار، ومنها الكواكب. نافعياً بذلك الحركة التي قال بها سلفه، ومثبتاً خاصيتي الهواء: التكاثف والتخلخل^(٨٤).

على الرغم من التفكير الطبيعي لـ "انكسمانس" واعتماده على مظاهر الطبيعة في تقريره لأصل الوجود، إلا أن سؤالاً يبرز إلى الأذهان مفاده: إذا كانت المدرسة الأيونية التي ينتمي إليها "انكسمانس" تبحث عن الواحد الأصل للأشياء الكثيرة، والهواء لا يصلح لتلك المهمة إلا بإضافة قوة أخرى، قوة التكاثف والتخلخل، أفلا يفضي ذلك إلى تعدد وكثرة، ثم أن التكاثف والتخلخل يعني أن الهواء تكوّن من جزيئات لا تحصى يمكن الجمع بينها من جهة، أو تفريقها من جهة أخرى، ولكن كيف يمكن أن يدرك المرء تخلخل مادة ما أو تكاثفها إذا كانت تتركب من قطعة واحدة؟ وهكذا يمكن أن يكون "انكسمانس" - على العكس من شعار المدرسة الأيونية - من أصحاب الكثرة وهو لا يدري^(٨٥). وعوداً على بدء، نجد أن التعين الذي أضفاه "انكسمانس" بالهواء على "أبيرون" "انكسمندر" لم يجد شيئاً، بل أضاف ضغناً على أبالة، أي زاد الطين بلة، في إحاطة ذلك الأصل بغموض متأت من عدم قدرته على جعله جوهرأ - قادراً على المحافظة على نوع من الصلة مع الموجودات الأخرى، من جهة ومن جهة أخرى فهو غير قادر على الانفصال عن تلك الموجودات، وهو ما عبرنا عنه بإعلان العقل عن عجزه الناتج عن قصور المعرفة العلمية آنذاك^(٨٦).

٤- هرقليطس: HERACLITUS (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م)

سار " هرقليطس " على خطى سابقه في واحدية المبدأ، أو الأصل الأول، لكن هذا الأصل لم يكن ماءً، ولا هواءً، بل زعم أن النار هي ذلك العنصر الأول، وجميع الأشياء تنشأ عنها بالتكاثف والتخلخل^(٨٧).

ويبدو أن إختيار النار أصلاً للعالم، محاولة من " هرقليطس " لوضع شيء يدخل في جميع الأشياء وجميع الأشياء تعود إليه^(٨٨)، إلا أن نار " هرقليطس " ليست النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة للغاية - أثرية، نسمة حارة حية عاقلة ازلية أبدية هي حياة العالم وقانونه (اللوغوس)^(٨٩).

قد رفض " هرقليطس " أن يكون الكون ثابتاً، فالاستقرار عنده موت وعدم، أما التغير فهو عنوان الوجود وحقيقته " فالأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب - ويصبح الجاف رطباً "^(٩٠)، وهكذا؛ فإن الأشياء عند " هرقليطس " في تغير مستمر^(٩١).

وقد استدل " هرقليطس " على التغير من الجريان الدائم للأشياء، فأنت " لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار "^(٩٢)، أي أن النهر الذي تنزل فيه اليوم، فإنك غداً وأن نزلت فيه - نفسه - ثانية، فإنه غير النهر الذي نزلت فيه سابقاً، لتغير مياهه بمياه جديدة، وهي نقطة يرى - رسل - أنها من الواضح بحيث لا يحتاج القارئ إلى أن يمارس التجربة بنفسه^(٩٣).

والتغير عند " هرقليطس " فضلاً عن أنه أصل الوجود، فهو عبارة عن صراع بين الأضداد " النار تحيا بموت الأرض؛ والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء؛ والأرض تحيا بموت الماء "^(٩٤)، ووراء صراع الأضداد ووفقاً لمقادير محسوبة، يكمن انسجام خفي أو تناغم هو جوهر العالم^(٩٥)، ويتساءل " نيتشه " أن كان وصف " هرقليطس " للعالم بكونه صراع الأضداد، ولا يعرف إلا الصيرورة والزوال، ولا مجال فيه للديمومة والثبات، ألا يذهب " إلى حد

تشكيل عالم ميثافيزيقي من نوع مختلف كلياً وليس هو بالطبع عالم الوحدة الذي كان انكسمندريس يفتش عنه خلف ستار التعددية المرفرف بل هو عالم التعدديات الأبدية الجوهرية؟^(٩٦) لنخلص - من ذلك كله - إلى نتيجة مفادها: أن الواقع بمجمله، ليس سوى فعل، وهذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود هذا الجوهر، أي أن النار عند "هرقليطس" ليست جوهر يقف خلف الموجودات، بل هي فعل التحول ذاته، في اتقادها وانطفائها وفقاً لمقاييس منتظمة، فهي مادة التحول وهي توجه ذلك التحول^(٩٧)، وتدير العالم، وهذا العالم "وهو واحد للجميع، لم يخلقه آله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، أنه النار، التي تشتعل بحساب... وتخبو بحساب"^(٩٨).

لكن السؤال الذي يبرز هنا: إذا كان الجوهر والمبدأ في تلك النار الأبدية، والوجود عبارة عن نهر لا يمكن النزول فيه لمرتين، إلا يشير ذلك إلى استحالة الوصول إلى الحقيقة؟ وأن محاولة فك طلسم الوجود أتت لنا بطلسم جديد أكثر غموضاً من ماء "طاليس" وهواء "انكسمندر".

إلا أن الذي يعنينا - من كل ذلك - أن العالم حادث عند "هرقليطس" بدلالة العنصر الأول "النار" والتغير، فلا شيء يدوم إلى الأبد ألا الفعل، وأن كانت الأشياء - في عالم متغير بلا توقف - تستمر أطول من أشياء أخرى^(٩٩).

المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

يمكن القول إن مع فيثاغورس ((Phythagoras)) (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) أنتقل تفسير العالم ونشأته، من النظر الطبيعي إلى النظر الرياضي، وأن ذهب البعض إلى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقهم من الفلاسفة الطبيعيين، لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية، التي تعلو على الزوجي والفردي^(١٠٠). وذلك اعتماداً على قول ((فيثاغورس)) (إن العدد مبدأ

الوجود^(١٠١)، الذي كان يعني فيه أن الأشياء تتحدد كما لأنها أشكال هندسية، وتتحدد كيفاً لأنها مادية، وبمعنى أدق نحن أمام المبشر «(بالمثال الأفلاطوني)» و «(بالصورة الأرسطو طاليسية)»^(١٠٢) الذي استطاع أن ينتزع الصورة المحدودة من المادة اللا محددة، وهو ما عجز عنه الطبيعيون الأوائل. أي أن المدرسة الآيونية ركزت اهتمامها بالمادة فقط، على حين أن فيثاغورس أنصرف إلى الصورة وحدها.^(١٠٣) ولئن كانت أفضل المعلومات التي لدينا عن الفيثاغوريين - وغيرهم - فأننا نعزوها إلى ما أثبتته أرسطو في إخلاص وأمانة^(١٠٤)، فأن «(أرسطو)» ثبت بأن الفيثاغوريين «(أصحاب الأعداد الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجودة)»^(١٠٥)، إلا أن «(جيجن)» يذهب إلى أن الفيثاغوريين يقصدون: أن العدد ليس هو نقطة البدء بالمعنى الزمني، بل بوصفه مبدأ تنظيمياً، أي ليس هو العنصر الأصلي الذي منه تطور الكون، بل هو المبدأ الصوري الذي بناءً عليه تشكل الكون^(١٠٦).

أن العدد «(Number)» عند الفيثاغوريين جوهر مشترك بين جميع الموجودات، والتناسب العددي قادر على تمثيل تلك الموجودات من دون الحاجة إلى عنصر مادي، فهو مبدأ فوق حسي، وليس نابعاً من المادة ذاتها، وذلك بسبب الخلط الذي وقعت فيه المدرسة الفيثاغورية بين شكلي الرياضيات «(الحساب والهندسة)»، مما أدى - بالنتيجة - إلى خلطها بين العدد والمعدود، ذلك الخلط الذي قادها إليه عدم قدرتها إدراك «(العدد المجرد)»، بل أعطته أوصافاً وأوزاناً لا يمتلكها مما أشعرها بالثقة بقدرتها على تفسير الوجود من خلاله. ولكنهم، أصابوا الشكل الرياضي لا الجسم الطبيعي كما يقول أرسطو^(١٠٧).

ينقسم العدد عند الفيثاغوريين على قسمين:

أ- العدد الفردي، المحدود، اللا منقسم، الوحدة، المؤنث، المستقيم، النور،

الخير، والساكن.

ب- العدد الزوجي، اللا محدود، المنقسم، التعدد، المذكر، المنحني، الظلمة، الشر، والمتحرك.

وضع الفيثاغوريون أصل المتناقضات في الوجود، وأقاموا الأخلاق والكون والحركة على أقسام العدد^(١٠٨)، فالعالم - عندهم - حادث، وقد حدث مقابلاً للعدد (١٠)، ومركز العالم نار - كما قال هرقليطس - ثم انفصلت الأشياء، ومن اللا محدود، واتجهت نحو النار وباتحادها معه تكون العالم على الترتيب الآتي: السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس، القمر، الأرض، الأرض غير المنظورة^(١٠٩).

أما في مجال النفس، فإن "فيثاغورس" يُعد مؤسساً لديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح^(١١٠)، ذلك لأن فلسفته ليست سوى محاولة لصب الديانة الأورفية في قالب عقلي.. فرأى أن خلاص الروح يقوم في التأمل الذهني للحقيقة العقلية الثابتة، والبحث عن الحكمة^(١١١)، وعلى العموم أعتنق فيثاغورس مبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة^(١١٢)، أي أن الروح خالدة وأنها تتحول في دورات معلومة ضرورياً أخرى من الكائنات الحية^(١١٣).

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

رأينا عند الطبيعيين الأوائل "المدرسة الأيونية"، محاولة العقل الإنساني للوصول إلى الجذر عبر المرور أو الإبتداء بالأغصان المتعددة لشجرة الظاهر المتكرر، أي أنهم يفسرون كثرة الأشياء من خلال الحركة، والتغير العرضي "اجتماع وأنفصال أو تكاثف وتخلخل"، كما في هواء انكسماس "و" نار هرقليطس"، وسنرى عند الإيليين أن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة، ومن ثم فهم ينكرون الحركة والكثرة ويقولون أن العالم ساكن^(١١٤).

١- اكسانوفان (ACCANOFAN) (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م)

يبدو - مع اكسانوفان - أن البحث عن الوحدة المتخفية خلف ستار الكثرة قد استبدل طريق النظر العقلي بالشعر الحكمي، ليضفي بذلك لمسة روحية على جفاف البحث المجرد.

يعد " اكسانوفان " أول فيلسوف ينظر إلى العالم على أنه واحد موجود، فالوجود عنده وحدة تامة هي الألوهية " إذ أن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله ^(١١٥)، وكأنه بهذا يقول بالحلولية أو وحدة الوجود، لكن " ريفو " يتساءل هنا: هل نحن بصدد توحيد صارم؟ أم بصدد وحدة وجود؟ ^(١١٦).

يرى " أرسطو " أن " اكسانوفان " كان يقصد أنه لا آله إلا العالم، وصفات الآله من الواحدية والصفات هي صفات العالم ^(١١٧)، فمن الظواهر المتغيرة أدركت عينه الوحدة الروحية للكون ^(١١٨)، لأن هناك مبدأ واحداً للأشياء الطبيعية هو نفسه الأشياء (وحدة الوجود) وهو خالد وبق ^(١١٩).

يذهب " ثيو فرسطس " إلى أن " أكسانوفان " يقول: إن العالم محدود لأنه متساو من كل جهة، وما ذاك إلا لأن العالم كرة، والكرة محدودة، وأصل ذلك العالم تراب كان في البدء طيناً ثم تحول إلى أرض صلبة والمادة الثانية هي الماء، والوجود يتكون من التراب والماء، ولكن الأصل هو التراب ^(١٢٠).

٢- بارمنيدس (Parmanids) (٥٣٠ - ٤٤٠ ق.م)

إذا كان ((بارمنيدس)) قد حذا حذو ((هرقليطس)) في تقرير آرائه الفلسفية بواسطة الشعر، فإنه خالفه في أن كل شيء يتغير، وأكد ألا شيء قط يتغير ^(١٢١). نقطة البدء عند بارمنيدس هي To eon ^(١٢٢)، التي اختلف الباحثون في معناها، إذ يترجمها بعضهم ((الوجود)) بينما يترجمها آخرون ((الموجود))، على

أن «(بارمنيدس)» يستعملها كمقابل لـ لا وجود، لأن «(البشر تعودوا تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق، وقد ميزوا بينهما من خلال تضادهما في الصورة)»^(١٢٣).

الوجود عند «(بارمنيدس)» «(ليس منقسماً، لأنه متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنع من التماسك؛ وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل متماسك بما هو موجود)»^(١٢٤).

ثم أن الوجود «(كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس)»^(١٢٥).

من هذه النصوص نستدل على أن «(بارمنيدس)» على تضاد مع «(انسكمانس)»^(١٢٦)، فضلاً عن الفيثاغورية، لأنهما؛ قالاً بـ «(التكاثف والتخلخل)» الذي يسمح بوجود أقل في مكان عن آخر كما أنه يسمح بحركة الوجود من الأقل إلى الأكثر أو بالعكس وهو ما رفضه «(بارمنيدس)» رفضاً قاده إلى القول بأن الوجود ثابت غير متحرك، ولأن الحركة أما إكمال النقص أو نقص لكمال عنده لذا آمن بأن الوجود «(متناه)»، وحين لم يجد أكثر من الدائرة كمالاً يحكم استحالة الوقوع على بدايتها ونهايتها فقد وصف الوجود بالمستدير، ولا شك أن تقرير استدارة الوجود توحى للأذهان بوجود شيء ما خارج محيط الدائرة ما دامت متناهية^(١٢٧)، وهذا أحد الانتقادات التي تعرض لها «(بارمنيدس)»، والذي أرغم تلميذه «(مليسوس)» لأن يعدل هذه الصفة ويعلن أن الوجود لا متناه. وسبب هذا النقد الذي تعرض له «(بارمنيدس)»، هو قوله بأن الوجود واحد محتلى من كل جوانبه، وذلك يتضمن أن لا فراغ موجود في الكون «(والوجود لا يتحرك، لأن الكون والفساد أبعدهما اليقين الصادق)»^(١٢٨)، وإذا كان

الموجود مستديراً والاستدارة تعني أن فراغاً ما حولها فذلك هو المطب الذي وقع فيه ((بارمنيدس)) بالإمكان القول إن ((بارمنيدس)) أول من قال بقانون الذاتية وعدم التناقض ويقول «(من المستحيل أن يوجد اللا وجود، وينبغي الرجوع عن طريق الذين ضلل الإرباك عقولهم فيذهبون إلى أن الوجود موجود، واللاوجود موجود، وأن الوجود واللاوجود شيء واحد، وإلى أن كل شيء في اتجاهات متضادة)»^(١٢٩).

وبالإمكان أيضاً عد بارمنيدس أول من جعل التطابق التام بين الوجود والفكر، حين أعلن أن التفكير والتلفظ بالموجود كاف لتأكيد وجوده، وأن اللا وجود لا يمكن التفكير فيه «(فما يلفظ به، ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً)»^(١٣٠) و«(أنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء)»^(١٣١).

ولكن ذلك الوجود الواحد، المتصل، المتماثل، غير المتحرك، هل هو متناه؟ أم غير متناه؟ الظاهر من نصوص ((بارمنيدس)) أنه متناه، لأنه يتصوره مادياً وله امتداد، لأنه يتحدث عنه على أنه كروي الشكل^(١٣٢). «(وقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء أما إذا كان لا نهائياً، فإنه يحتاج إلى كل شيء)»^(١٣٣). أما مسألة أصل العالم ونشأته «(فهو أما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً، ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج إلى الوجود من اللا وجود، اللهم إلا من الوجود نفسه، ولذلك فإن العدالة لم تحقق قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسد)»^(١٣٤).

وهذه النظرة للوجود على أنه متناه، تتساق مع الروح اليونانية العامة، إذ اعتقد اليونانيون بوجه عام بتوافق فكرة اللا متناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللا متناهي مع الكمال^(١٣٥)، فمن بين فلاسفة اليونان لم يتصور العالم أو مبدأ العالم شيئاً لامتناهياً، سوى انكسمندر وميلسوس وأفلوطين.^(١٣٦)

٣- زينون الإيلي (Zenon of Elea) (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م)

إذ كان «بارمنيدس» قد انطلق من «الواحد» الثابت، الساكن، ليشق صفاته الواحدة تلو الأخرى، فإن زينون يتحرك على أرضية «الكثرة» بغية تفويضها من داخلها، معتمداً في ذلك برهاناً شبيهاً ببرهان الخلف^(١٣٧)، القائم على بطلان إحدى المقدمات إذا كانت النتيجة باطلة، بينما يذهب «زينون» إلى إلغاء المقدمة التي تؤدي إلى نتيجتين متناقضتين:

الكثرة موجودة «(مقدمة)»:

١- أن وجدت الكثرة فهي ولا شك بمقدار ما هي، لا أكثر ولا أقل، إذن عددها متناه «(نتيجة أولى)».

٢- أن وجدت الكثرة فالموجودات عددها لا متناه، إذ قد يوجد في الموجودات موجودات أخرى، وخلال هذه موجودات أخرى أيضاً ومن ثم فالموجودات لا يحصرها عدد^(١٣٨).

يرى باحثون أن اعتراضات «زينون» تلك موجهة ضد الفيثاغوريين بشكل خاص، لأنهم يتصورون العالم مركباً من أعداد، بينما هو يريد إثبات أن هذه الأعداد أما وحدة لا تنقسم، وأما وحدة منقسمة، وفي الحالة الأولى تتكون الأشياء من وحدات لا نهائية، إذ لا نهاية للأشياء فضلاً عن وجود مسافة بين كل وحدة وأخرى، وأما الحالة الثانية فتنقسم فيها إلى ما لا نهاية له، لتصل إلى شيء لا طول له ولا عمق، ولا عرض، أي إلى صفر، وإذا جمعنا الأصفار كان الناتج منها أصفاراً^(١٣٩). بينما يرى «(رسل)» أن «(زينون)» أكد قضية أن مجرد الأكتار من المواد الأساسية لا يمكن أن يقدم لنا حلاً^(١٤٠).

أما «(أفلاطون)» فيذكر على لسان «(زينون)» أنه نهض للدفاع عن «(الوحدة)» ضد القائلين بـ«(الكثرة)» لـ«(يوضح أن فرضيتهم قد تعاني - أن كان الوجود كثرة - من نتائج أوفر إثارة للضحك من قضية من يقول أنه واحد^(١٤١)».

فكان لزينون فضل إثارة انتباه الفلاسفة بعده إلى تحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللاتهائية وهي عماد الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية عند أفلاطون وأرسطو ومن خلفهما^(١٤٢).

فبينما يرى أفلاطون في حججه لهواً جاداً، نرى أرسطو يعده مؤسساً لعلم الجدل لأنه اعتمد أسلوباً جدلياً يسير في طريقه من دون أية مقارنة بين النتائج والوقائع^(١٤٣). وإذا ترى الفيثاغورية أن الوحدة الأولى انشطرت بفعل تنفسها للفراغ، والكثرة الظاهرة هي نتيجة ((القسمة)) تلك، فقد سعى زينون لتطبيق مبدأ ((القسمة)) هذا على المكان والزمان ليبين أن الانقسام يستمر إلى ما لا نهاية دون قدرة على قطعه وهو يضاد الموجود الواقعي المتناهي، ف((لا وجود لشيء لا متناه، إذ لو قبلنا بوجود اللا متناهي لأستتبع ذلك تصور متناقض كلياً عن اللا متناهي الناجز))^(١٤٤). إذن الوجود عنده - كما رآه بارمنيدس - واحد متصل ومطلق لا يقبل القسمة، وهذا الواحد كل متجانس فهو ملاء^(١٤٥)، لكنه أنكر قول بارمنيدس أن العالم كرة متناهية وذلك؛ لأن من المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمراً له معنى، إذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء^(١٤٦)، وأنكر أيضاً الحركة، فالحركة دليل الكثرة، والسكون آية الوحدة^(١٤٧)، ولما كانت الحركة تقتضي مواضع مكانية متتابعة، فهذه المواضع - بحسب حجج زينون^(١٤٨)، أما لا متناهية وذلك لقسمتها إلى ما لا نهاية، أو أنها تقف عند مواضع نهائية لا تنقسم، وكلتا الحالتين خلف، والعالم عنده متناه وليس فيه فراغ، لأن القول بالفراغ يفرض أشغال ((المقدار)) لمكان معين، وما دام هذا المكان لا بد أن يشغل مكاناً آخر وهكذا إلى ما لا نهاية فإنه لن يكون هناك مكان فارغ يمكن التفكير فيه كونه أمر يعاني من الاستحالات العقلية^(١٤٩).

إذا كان ((بارمنيدس)) يشكل نقطة تحول نوعية في مسار البحث الفلسفي عن أصل الوجود وحقيقته، في رفض المادة العالمية الواحدة الدائمة، مما أدى إلى أن تسير النظرية الأيونية إلى نهايتها المنطقية^(١٥٠)، فإن ((مليسوس)) قد أدخل تعديلاً إيجابياً في نقطة مهمة، فقد رأينا من قبل أن ((زينون)) اضطر إلى إعادة تأكيد رفضه للفراغ. ولكن لو صح ذلك لكان من المستحيل أن يوصف العالم بأنه فلك كروي متناه، إذ أن هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيء خارجه، هو المكان الخالي، وهكذا فإن استبعاد الفراغ يحتم علينا أن ننظر إلى الكون المادي على أنه لا متناه من جميع الاتجاهات، وهذا هو الاستنتاج الذي إنتهى إليه ((مليسوس))^(١٥١). إذن الوجود عند ((مليسوس)) ((أبدياً، لا نهائياً، واحداً، كلاً متجانساً))^(١٥٢)، لأن ((ما كان موجوداً فهو موجود من الأزل، وسيوجد إلى الأزل، لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شيء قبل وجوده، فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ شيء من لا شيء))^(١٥٣)، وإذا كان الوجود على الدوام ((فلا بد أن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم))^(١٥٤). ويترتب على ذلك أن المطلق من حيث الزمان أي القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناه، وهذه عودة إلى رأي الآيونيين^(١٥٥)، ثم أن المكان اللا متناهي ينفي وجود الخلاء ((فيجب أن يكون الوجود ملاء ما دام الخلاء غير موجود، فإذا كان الوجود ملاء فلن يتحرك))^(١٥٦)، لأن الوجود إذا ما كان كله ملاء، فأين تكون الحركة؟^(١٥٧). وملخص برهان ((مليسوس)) على عدم تناهي الوجود: أن كل ما يحدث فله مبدأ، وإذن كل ما لا يحدث ليس له مبدأ، وليس الوجود حادثاً، وإلا كان حادثاً من اللاوجود، وهذا خلف، وإذن ليس للوجود مبدأ، ولانهاية، فهو لا متناه^(١٥٨). وبهذا يكون ((مليسوس)) ثاني فلاسفة اليونان الذين يعتقدون باللانهايي بعد ((انكسمندر)).

١- الموقف الذري

١- لوقيبوس^(٦٠) ((Leucippus)) (زهاء ٤٤٠ ق.م)

يرى بعض الباحثين؛ أن أفكار "لوقيبوس" تمثل محاولة للتوسط بين المذهب الواحدي (المدرسة الآيونية أو الطبيعيون الأوائل) ومذهب الكثرة كما يمثلها "بارمنيدس" و "أنبادوقليس"^(٥٩)، بينما يرى آخرون؛ أن "لوقيبوس" والذرية معاً، يمثلان محاولة التوفيق أو التسوية بين مذهبي "هرقليطس" من جهة والإيلية من جهة أخرى، خاصة بما يتعلق بمشكلة الوجود وتصيره، وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتعدد. ففي نظرياته بعض ظلال من البارمنيدية مما يشكل صلة فكرية يصعب التكرار لها، سواء كانت على جانب التأييد أم جانب الرفض، وفي أقواله وشائج قريبي مع "انكسمندر" و "انكسمانس" فضلاً عما في أقواله من صدى للفيثاغورية وأعدادها^(٦٠).

يمكن القول إن الذرية "Atomism" قد انسجمت مع النزعة العلمية للفلاسفة الطبيعيين الأوائل^(٦١)، وحاولت إبعاد جميع المعالجات والتصورات غير العلمية، فإذا كان استخلاص الكثرة المتغيرة من مادة جسمية غير متغيرة أمراً أبطله "بارمنيدس" فإننا لسنا بحاجة إلى البحث عن وحدة الوجود غير الجسمية لنقع في أوهام تصطدم مع الظاهر المحسوس كما حصل عنده، لذلك رأت الذرية أن الظاهر سبيل فهمنا للأشياء المخفية^(٦٢)، رغم عدم دقة ذلك الظاهر، لأننا لا نرى سوى كيفيات متغيرة، أما الحقيقة المخفية فلا نصل لها إلا بالعقل لأنها دقيقة إلى درجة تصعب على الحواس الوصول إليها، فلم يكن للذرية بد من مواجهة الأفكار الإيلية التي أكدت استحالة انقسام الموجود، وأقرت كثرة موجودات لا منقسمة هي "الذرات".

تأثر "لوقيبوس" بما تمدنا به الحواس من رؤية ذرات الهواء في شعاع الشمس من جهة، ومن جهة أخرى أخذ بمنطق الإيليين بأن الوجود لا ينشأ عن اللا وجود، والوجود لا يتحول إلى وجود، متنبهاً من كل ذلك إلى أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس، بل منقسماً إلى ذرات لا نهائية العدد، أي أنه ارتأى لمشكلة الوجود حلاً مادياً لا ميتافيزيقياً بقوله: "إن الذرات هي الملاء، وهي الوجود، وإن الخلاء هو اللاموجود" ^(١٦٣)، ظناً منه، أنه وفق إلى نظرية لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكثر الأشياء، ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس من جهة، ويسلم مع أصحاب المذهب الواحدى، بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ من جهة أخرى ^(١٦٤)، مما أدى به إلى عد أن العالم يتكون من مبدئين هما الملاء والخلاء، وهما يوازيان الوجود واللا وجود عند "بارمنيدس" ^(١٦٥)، فوجود الخلاء وجود اللاموجود حسب "بارمنيدس" ^(١٦٦) أما النص الوحيد الذي وصلنا عن "لوقيبوس" فهو "لا شيء يحدث دون قصد، بل كل شيء يحدث على أساس وبحكم الضرورة التي تصبح في الذرية هي الحاكم لكل الأشياء، وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية والتاريخ الكلي للعالم ليس إلا نتيجة محتمة لخطوة خطوة في تأليف العالم الأصلي والأبدى" ^(١٦٧).

يصور "لوقيبوس" نشأة العالم: في البدء كان الخلاء العظيم، "Megakenon" لا ذرات فيه، وكتلة كبيرة من الذرات، ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها. ^(١٦٨)

سرعان ما تلفت كلمة "اتفاقاً" انتباهنا، كونها تعني المصادفة التي تتناقض مع "الضرورة" التي نادى بها "لوقيبوس"، لكن يجوز أن تكون هذه البداية عنده وحدها هي نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية. ^(١٦٩)

أخيراً ترك لنا "لوقيبوس" عن العالم صورة ذهنية في غاية الوضوح، فقد اختفت الروح الخالدة من العالم، ولم يعد هناك نمو، بل إتصال وانفصال بين الذرات التي لا تقبل تغييراً، وما حركتها إلا صدمة آلية وتصادم فيما بينها، أي أن الحركة ليست سوى تغيير في العلاقات المكانية لا فعالية ذاتية تقوم في الذرات^(١٧٠).

ب - ديمقريطس "Democritus" (٤٧٠ - ٣٦١ ق. م)

اتفق "ديمقريطس" مع "لوقيبوس" في أن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود "الذرات" اللا وجود "الخلاء"، وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذي تتحرك فيه لا نهائي^(١٧١). وتلك الذرات ليست منفعة فلا تقبل أي تغيير بسبب صلابتها وصموتها، وكل شيء - أي كل اتصال للذرات وانفصالها - يحدث بالضرورة، لأن الدوامية هي سبب اتصالها وانفصالها على حد سواء^(١٧٢). أي أن تلك الذرات تتحرك داخل الخلاء فيصدم بعضها بعضاً، فإذا ما كانت في أوضاع تسمح لها بالاشتباك اشتبكت، وهذا التصادم والاشتباك يحدث الدوامات، والدوامات تنشئ الأجسام والأجسام تنشئ أخيراً العوالم المختلفة. يرى "رسل" أن اكتشاف الذرية لم يكن عشوائياً لأنه يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته، ويقول أنه ما دام التفسير هو بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث، نتيجة لتشكيل متغير لأشياء، فإن تفسيرنا للتغير في شيء مادي يوجب علينا أن نفعل ذلك بالإشارة إلى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هي ذاتها بغير تفسير، وينتهي إلى أن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة ما دامت الذرة ذاتها لا تتخذ موضوعاً للبحث^(١٧٣).

وإذ تكون الكيفيات التي نعاطي معها بالحواس ليست إلا "اصطلاحات" عرفية^(٥) لا تمت إلى الحقيقة النهائية للوجود، فقد أعلنت الذرية أن الكيفية

الأساسية لا بد أن تكون في الشكل والحجم والوضع، والترتيب ^(١٧٤)، مما أعاد التمايز بين الذرات إلى الكم والوحدة، فالوجود يتجزأ إلى عدد لا نهائي من الأجسام الصغيرة كل منها يشكل وحدة مستقلة تملك جميع خصائص الواحد البارمنيدي، فهي لا تنقسم، ولا تفنى، ولا تستحدث، وتبقى بنيتها الداخلية متماسكة ثابتة أمام جميع التغيرات رغم أنها كوحدة تعيش الحركة المستمرة، فجوهر جميع الذرات متجانس بإطلاق ولا تختلف واحدة عن أخرى إلا بالشكل، ولكن ليس شكلاً رياضياً كما هو الحال عند الفيشاغورين لأن الذرية تعطي للذرات شكلاً هندسياً يكسبها حجمها. ^(١٧٥)

والأشياء المحسوسة هي مركبات لأعداد لا نهائية من هذه الذرات بأشكال لا نهائية تترابط فيما بينها على أساس "التجاور" الذي لا يفقدها أشكالها الأساسية، فالحقيقي هنا يصبح ملاء مطلقاً، ولكن ليس بجعله واحداً كما هو الأمر عند "بارمنيدس"، بل باعتباره عدداً لا نهائياً من الجزيئات هذه، فهو يفتت الواحد عند الأخير إلى ذلك العدد الذي لا يحصى من ذرات لا تفنى ^(١٧٦)، ويرى النشار أن تأكيد استحالة تفتت الذرات الأساسية نابع من أن تفتتها يذهب بها إلى "اللا وجود" مما يجعل أي عملية "خلق" مستحيلة لأنها تعني خروجاً من "اللا وجود" وهو أمر باطل، كما أنه يرى أيضاً أن عملية الخلق أبطأ من عملية الفناء وبهذا فالوجود ينتهي إلى فناء مطلق لا يمكن التفكير فيه ^(١٧٧). والذرية تقدم هنا أول طبيعيات جسمية واضحة المعالم. ^(١٧٨)

والعالم تكون من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، فتكونت الأرض ^(١٧٩)، وعلى الرغم من كثرة العوالم - التي تكونت من تصادم الذرات - فأنها واحدة من حيث أنها تتكون من الذرات والفضاء، لكنها تختلف في الحجم والشكل والترتيب ^(١٨٠).

لـ إنبادوقليس " Empedocles " (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م)

يمثل " إنبادوقليس " بوتقة ذابت فيها مختلف الثقافات والتيارات الفكرية التي كانت سائدة منتصف القرن الخامس قبل الميلاد في صقلية وجنوب إيطاليا، فقد انعكست في نفسه صورة الفلسفات المتباينة التي وفد بعضها من الشرق، ونشأ بعضها الآخر في الغرب، وحاول أن يوفق بين العلم الطبيعي الآيوني، وبين ميتافيزيقيا " بارمنيدس "، وبين تقوى النحلة الأورفية، ولم يكن يستطيع أن يحقق هذا التوفيق العجيب إلا خيال شاعر، فلا غرابة أن يتخذ " إنبادوقليس " الشعر أداة للتعبير عن هذه الفلسفة الشاملة للمتناقضات ^(١٨١).

إتفق " إنبادوقليس : مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل بقولهم بالأصل الطبيعي للوجود، غير أنه قال بعناصر أربعة، مضيفاً التراب إلى ماء " طاليس " وهواء " أنكسمانس " ونار " هرقليطس " ^(١٨٢).

ولكي نفهم فلسفة " إنبادوقليس " ينبغي أن نعود إلى فكرة " أنكسمندر " في " الأبيرون "، فلقد كان " الأبيرون " يشبه مزيج متكون من ضدين هما الحار والبارد، ومن هذا المزيج تكونت النار والهواء والماء والتراب. أما " إنبادوقليس " فقد عد هذين الضدين جوهرين للكون، فمع أنه كان يتحدث عن عناصر أربعة، إلا أنه جوهران فقط هما الحار الذي يشمل النار والبارد الذي يستغرق الهواء والماء والتراب ^(١٨٣)، ويؤيد هذه الفكرة " أرسطو " الذي روى مرتين في كتبه أنها إثنان فقط. ^(١٨٤)

وخصائص هذه العناصر، أي حرارة النار، وبرودة الهواء، ورطوبة الماء، ويبوسة التراب، تعد بمثابة قوى فعالة تتولد عن تمازجها - بمقادير معينة - في البدن الصحة ودرجة الذكاء ومختلف الأمزجة والطبائع ^(١٨٥)، وتحت مبدأ لا

خلق من العدم، ولا شيء يأتي من لا شيء، فلا العناصر غير مخلوقة، ولا تخلق طبيعة أي موجود من الكائنات الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتزاج وتبادل لما مزج من قبل»^(١٨٦)، فقد جعل "أبداوقليس" عناصره الأربعة تلك ليس بينها أول أو ثان: فهي كلها أزلية، ولا يخرج بعضها من بعض.^(١٨٧)

ومن هذه العناصر "يخرج ما كان وما يكون وما سيكون... الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور، والأسماك التي تعيش في الماء، بل الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم»^(١٨٨)، أي أن الموجودات الطبيعية - بل وحتى الآلهة - تتكون من هذه العناصر بواسطة العمليتين الآليتين: الاتصال، التي يعزوها إلى الحب، والانفصال التي يعزوها إلى الكراهية، إذن الحب هو الذي يجمع، بينما الكراهية هي التي تفرق «فهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التبادل المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل وجهة بسبب قوة الغلبة المنفرة»^(١٨٩)، وبهذا فقد ميز "أبداوقليس" المادة من القوة^(١٩٠)، وهو الأمر الذي غفل عنه "الأيونيون" من قبل، وعدهما "أرسطو" فيما بعد علتين ماديتين^(١٩١). وإذا ما نظرنا إلى قول: أبداوقليس "«فلا خلاء في الكل، إذ أين ذلك الشيء الذي يمكن أن يضاف إليه؟»^(١٩٢)، استنتجنا أن الكل عنده تام بحيث لا يمكن أن يضاف إليه شيء، والتام مرتبط - عند الروح اليونانية - بالمتناهي، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصف بالنقص^(١٩٣)، إذن أبداوقليس يقول بتناهي الوجود.

ب - أنكساغوراس "Anaxagoras" (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م)

لقد أراد الفلاسفة الأوائل تبسيط مسألة الصيرورة واضعين جوهرأً وحيداً يحمل في داخله طاقات كل صيرورة^(١٩٤)، أو - بعبارة أخرى - استخراج

الكثرة في الوجود من مادة مفردة واحدة بمثابة "الجوهر" الأصل لكل التشكلات والأنواع التي نراها في الوجود.

وقد رأى "انكساغوراس" أن ذلك باطل مثلما هو باطل تحديد العناصر الأصلية للوجود بعدد معين مهما كان، لأنه يتضمن دوماً حدوث شيء لم يكن في المادة أو المواد الأصل، ويرى أنه لو كان الأمر كما قال "انبادوقليس" بعناصر أربعة هي النار والماء والهواء والأرض "فكيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً - أو اللحم مما ليس لحماً" ^(١٩٥)، منتهياً إلى تخطئهم في قولهم، "أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال وامتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود أنها امتزاج وعن التي تختفي عن الوجود أنها انفصال" ^(١٩٦)، وهذا ما دعاه لطرح مفهوم "الخليط الأزلي".

لقد وجد "انكساغوراس" مفهوم "الاختلاط" عند "بارمنيدس" أكثر توافقاً مع ميوله الطيبة، وأكثر أنصافاً للإدراك الحسي، ولكنه وقد آمن بتعددية الوجود فما ضرورة تحديدها بأربعة، وإذا كان قد آمن - أيضاً - بالاختلاط فما الداعي لقصره على الاختلاط الكمي من دون الكيفي، هنا نلاحظ هيمنة الرؤية البارمنيدية لكن بمنحى جديد. وكان العدد المحدود - سواء كان واحداً، أم إثنان، أم ثلاثة أم أربعة - للجذور في أصل الوجود كجواهر أساسية يجعل الكثرة اللا محدودة مجيء وجود من اللا وجود، كما أن افتراض ظهور الكيفيات المختلفة من نسب كمية مختلفة يقود إلى ذات الوهم الباطل، وبذلك يقود "انكساغوراس" "الاختلاط المحدود" إلى نهايته ليعلن اختلاطاً أزلياً لا متناهياً في الكم والكيف يجعل "في كل شيء جزءاً من كل شيء" ^(١٩٧)، وإلا فكيف نفسر رد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد أو عناصر معينة، بينما هذه الأشياء متباينة بالذات ويستحيل تغييرها في الكيف، إذا لم نفترض أن رغيف

الخبز الذي يغذيها يحتوي على جسيمات لا حصر لها، وأي شيء يحتوي على جزء من أي شيء آخر. (١٩٨)

وقد أطلق "انكساغوارس" على هذا المزيج "بانسبرميا"، وهو عنده لا نهائي أشبه بالهواء عند "انكسمانس" ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه (١٩٩)، متكون من عدد لا نهائي من "البذور" يحركها عقل رشيد حكيم بصير (٢٠٠)، وهذا يعني أن "انكساغوارس" لم يفسر الموجودات في الطبيعة تفسيراً غائياً وإنما تفسيراً آلياً صرفاً حين جعل لفظة العقل "بدل" الروح "ليدل به على الحركة الدائمة" (٢٠١)، كون "العقل لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء" (٢٠٢). بهذا التمازج الدائم للعدد اللا نهائي من الأجسام اللامتناهية الصغر "البذور" يؤكد "انكساغوارس" إخلاصه للمبدأ العام الذي كان سائداً آنذاك "لا شيء يأتي من لا شيء". (٢٠٣)

إلى تلك "البذور" التي عنها تظهر الموجودات أو تختفي بالامتزاج والانفصال، يرجع أصل الوجود (٢٠٤)، إذ كانت في البدء جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر، ثم انفصلت الأشياء نتيجة الحركة الدائرية التي لا تشبه سرعتها سرعة أي شيء موجود الآن، والأرض قرص مسطح معلقة في الهواء مثل البالون. (٢٠٥)

المبحث الثالث

المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية بعد سقراط

المقصد الأول: أفلاطون

المقصد الثاني: أرسطو

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة.

تمهيد

إذا كنا لم نفرّد لـ "سقراط" (٤٧٠ ق.م - ٣٩٩ ق.م) "مكاناً خاصاً به، فذلك لأننا إزاء الظاهرة السقراطية نجد أنفسنا أمام لافتة كتب عليها (أعرف نفسك)، وسرعان ما سنكتشف إن هذه اللافتة جيّرت لغايات أخلاقية سلوكية تستهدف تحقيق الفضيلة والسعادة، فالإنسان الذي يعرف نفسه، يعرف من ثم، ما هو خير له، وما هو شر له. والإنسان الذي لا يعرف نفسه، يجهل الاثنين معاً^(٢٠٦). أذن يمكن القول إن فلسفة سقراط اتجهت نحو غاية أخلاقية واحدة، وهي الطهارة الروحية والعناية بالنفس وفضيلتها، وطرح كل القيم المادية والدينية التي ازداد الإحساس بها في عصره^(٢٠٧). وإذا ما صادفنا، ونحن نقرأ محاورات أفلاطون موقف، هنا أو هناك، يوافق فيه سقراط على فكرة استمرار النفس بعد الموت.. وأن تذهب النفس إلى مكان تلاقي فيه نفوس الأسلاف، فإنه مستحيل تقريباً أن نفصل بالضبط أين يفارق أفلاطون سقراط^(٢٠٨).

المقصد الأول: "أفلاطون" "Plato" (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)

إذا كانت الفلسفة اليونانية - بحسب رأي المؤرخ الألماني زيلر "Zeller" - تؤلف جزءاً مهماً من الحياة الفكرية الأوربية بحيث لا يمكن فهمها بدونها، وقد كان لها أهمية جوهرية في نمو الحضارة الغربية وتطورها^(٢٠٩) من جهة،

ودراسة الفلسفة اليونانية تمكنتنا من تتبع الأفكار الحديثة إلى أصولها الأولى فتسهل علينا فهمها في إطارها التاريخي التطوري ككل متصل^(٢١٠) من جهة أخرى، فإن لأفلاطون تأثير في الفلسفة أعظم من تأثير أي فيلسوف آخر، فقد كان وريثاً لسقراط والفلاسفة السابقين له، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو، وهذا ما دعا عالم المنطق الفرنسي أ. جوبلو E. Goblou "إلى القول: إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقيا، بل هو الميتافيزيقيا الواحدة الوحيدة^(٢١١).

ولئن كتب أفلاطون على باب أكاديميته " لا يدخلها إلا رياضي، فبإمكاننا القول: إن فلسفته لا يسير غورها إلا من أحاط بنظرية المثل.

أولاً: نظرية المثل

كلمة مثال في اليونانية "eidos" تعني الصورة أو النموذج^(٢١٢)، إلا أن فكرة المثال تقلبت في محاورات أفلاطون متخذة أسماء عديدة، فمرة هي الهيئة الواحدة أو الخاصية الجوهرية، وأخرى هي النموذج أو الجوهر، إلى أن استقرت أخيراً على معنى "الشيء بذاته" الذي صرح به لأول مرة في محاوره "فيدون" عندما تحدث عن خلود النفس، وأنها موجودة قبل حلولها بالجسم، ووجودها يرتبط بالوجود الأسمى، الأكمل، الذي يسميه "الوجود بالذات" أو المثال^(٢١٣). أما في محاوره "الجمهورية"، فأن أفلاطون يشير صراحة إلى "الشيء بذاته" فيضرب مثله الشهير (الكهف) كنموذج لذلك^(٢١٤). بينما في محاوره "المأدبة" يبين الكيفية التي نصل بها إلى المثال حيث الجمال المطلق والخير الحقيقي "الذي لا يتصل بظل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها"^(٢١٥). مع إعطاء وصف لطبيعة عالم المثل في محاوره "فايدروس" حيث "الجوهر الموجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل

وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون موضوعاً لكل معرفة حقيقية إنما يوجد في هذا المكان^(٢١٦)، ثم يبين الكيفية التي صنع فيها الله العالم في محاورة "طيمائوس" حيث "هندس الله العالم، وجعله فريداً شاملاً متكاملاً من جميع أجزاء العناصر طراً. لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس... وقد جعله أكمل جميع الأشياء، وأشبه شيء بذاته هو الشكل الكروي، لأن الشيء أفضل بعشرة آلاف مرة من المغاير"^(٢١٧).

وقد أصبح هذا المثال عند أفلاطون مبدأ أساسياً لفحص صدق وكذب جميع الأشياء، فيقبل منها ما يتفق معه، ويرفض منها ما يتنافى معه، إذ يقول "وهكذا فبعد أن اتخذت أساساً في كل حالة الصورة التي اعتقد أنها الأكثر قوة، فأن كل ما استطيع أن أجده متوافقاً معها، أضعه كأنه كائن حقيقي عندما يتعلق الأمر بالعلم، وعندما يتعلق الأمر بأي شيء، وبالعكس كل ما ينقصه هذا التوافق، فأني اعتبره غير صحيح"^(٢١٨). يرى "أفلاطون" أن هذا العالم المحسوس مرتبط بمعرفتنا للظلال وهي معرفة وهمية نظنها الحقيقة، لكن الحقيقة تتحكم بها الشمس التي تتحكم في ظهور الظلال، فالعالم العقلي، عالم الخير، هو علة هذا الوجود وهو الوجود الحقيقي، لأن العالم المعقول هو الذي يحدد وجود العالم المحسوس، ومعرفة المثل هي المعرفة اليقينية الواضحة، فأن "الشمس هي ما كانت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لما فيه بالنسبة إلى الأبصار والأشياء المنظورة منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات"^(٢١٩).

إذن هناك عالمان: عالم المثل الثابتة الدائمة التي لا تتغير ولا تفسى، وهي مصدر المعرفة الحقيقية، وعالم الحس الذي يخضع لتغير متصل لا ينقطع البتة، فلا يثبت الشيء على حاله لحظتين متتابعتين، فهو في نهاية الامر لا يصلح أن يكون مصدراً للعلم، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئاً عن جسم يتغير من لحظة

إلى أخرى، إذ لابد أن يثبت هذا الشيء أمام العقل حتى يمكن العلم به^(٢٢٠).
على أن هذا الشيء غير مقصود به الموجودات الطبيعية فحسب، بل الكيفيات
والعلاقات والأفعال، فهناك مثل لجميع الأشياء وليست للأشياء فحسب بل
للكميات أيضاً وللحقائق ولكل نشاط أو فعالية، وليس فقط للأشياء الطبيعية بل
لكل نتاج الفن، وليس للأشياء الذوقية بل للأشياء الرديئة وللأشياء العديمة
القيمة Worthless things^(٢٢١).

إذن المثل كليات تختلف عن الأشياء الجزئية المنضوية تحتها^(٢٢٢)، وهي
مبدأ الوجود والمعرفة، وجواهر الأشياء، قائمة بذاتها، موجودة في عالم خاص
مستقل عن عالمنا، بمعزل عن الزمان والتغير، فلا يحدها زمان ولا مكان، وهي
الحقائق التي لا حقائق بعدها، وكأن "أفلاطون" أرادها أن تكون أنموذجاً من
الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير^(٢٢٣).

ثانياً: الله والعالم

ميز أفلاطون صنفين من الوجود: الأول، مثال عقلي دائم الوجود على حال
واحدة ثابتة. والثاني، اقتداء واقتفاء ذي حدوث ومنظور ثم أضاف لهما وجوداً
ثالثاً بمثابة القابل أو الوعاء لكل حدوث وصيرورة ويمكن عده حاضنة أو
مرضع^(٢٢٤). ثم فقه أفلاطون هذه الأجناس الثلاثة بـ(الجنس المحدث / الابن)
و(الجنس الحادثة فيه الأشياء / القابل / الأم) و(الجنس الذي يستمد المحدث
شبهه منه / المثال / الأب)^(٢٢٥). وباختصار أكثر يوجد "موجود ومجال
صيرورة"^(٢٢٦). الموجود هو الصور العقلية المفارقة أو "المثل" الثابتة الموجودة
أتم وجود، وأما المجال فهو القابل أو الطبيعة القابلة لجميع الأجسام التي لا تفتأ
تقبل الأشياء كلها على الدوام، وكأنها مادة لزجة رخوة، تحركها الأشياء
الوالجة فيها، وتكيفها بأشكالها وهيئاتها، والصيرورة هي الحدوث والانفعالات

التي لا تنقطع " وهذه الثلاث أحوال كانت موجودة قبل حدوث السماء أو العالم^(٢٣٧). إذن كانت المادة (الهولي المطلقة) قبل حدوث الأشياء في حالة حركة غير منتظمة، وبحكم الظروف الطبيعية اجتمعت الأجزاء الصغيرة غير المرئية من هذه المادة وفقاً لأنواعها وكونت في مناطق منفصلة عن بعضها العناصر الأربعة The Four Element وهي المادة الأرض والهواء والنار^(٢٣٨). وذلك بفعل إلهي، فلكي تكون هناك صلة بين عالم المثل والمادة ولوضع النظام في العالم، لابد من أن تشكل المادة بالعقل، وبهذا لجأ أفلاطون إلى فكرة الخالق أو الصانع الأسطورية، وهذا لا يتضمن أي نوع من الخلق من العدم Creation Exnihilo وهو ما كان يرفضه العقل اليوناني، وإنما يتضمن فقط تنظيم المادة الأولى وجعلها نوعاً من العالم المنظم^(٢٣٩) إذ كان أفلاطون يرى " أن كل محدث يحدث بالضرورة عن سبب من الأسباب إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دونما سبب^(٢٤٠) " وقد عد ذلك السبب هو الله الذي هو (مهندس العالم) الذي صنع العالم بالنظر إلى المثال الأزلي، ولما كان الله هو الخير الأسمى فلا بد من " أنه يريد أن تكون جميع الأشياء جيدة ... ولزم عن ذلك أنه نقل العالم من الفوضى إلى نظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى، ولا يحل لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء^(٢٤١) ". لقد استعمل أفلاطون كل من نظام العالم وحركته براهين على وجود الصانع، فقيماً يخص نظام العالم، فقد " صنعه جسماً أملساً مسطحاً ومتساوياً من كل صوب في بعده عن مركز قطره، وكلاً واحداً متكاملاً من أجسام متكاملة^(٢٤٢) "، وأما ما يخص الحركة، فأنها عند " أفلاطون " سبعة أنواع: حركة من يمين إلى يسار، وبالعكس، ومن أمام إلى خلف، وبالعكس، ومن أعلى إلى أسفل، وبالعكس، وحركة دائرية منتظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله الذي أعطى العالم هذه الحركة

وحرمة الحركات الست الأخرى، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى^(٢٣٣). إذا " الله روح عاقل منظم محرك جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورته هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء " ^(٢٣٤). ومقابل ذلك " فإن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وإنه حدث وصار بعناية الله " ^(٢٣٥) فالعالم إذن كل متكامل لا يشبه الجزئيات لأنه لا شيء يشبهه، ثم " جعل الله النفس في وسط العالم ونشرها خلاله كله لأنها هي التي تعطي للعالم حركته وحيويته، وعلقه بها حتى من ظاهره، جعلها تدور حوله، سماء واحدة فريدة متعزلة، قادرة بمزيتها الخاصة أن تلبث مستقلة في ذاتها لا تحتاج إلى كائن آخر تعرف ذاتها وتحبها محبة كافية، ويفضل هذه المناقب، ولدها الله إلهاً سعيداً. " ^(٢٣٦) ولهذا فالنفس عنده أسبق في الوجود من الجسم، لأنه لو وضع الله الجسم قبل الروح " لسمح أن يحكم الحديث العهد قديمه " ^(٢٣٧)، وذلك لا يمكن تصوره طبقاً لأفلاطون، لأن العالم عنده خاضع لروح والروح هي الآمرة أما قضية خلق العالم، فتأتي على لسان سقراط في محاوره " طيماوس " بشكل أسطوري ^(٢٣٨)، فالله هو الصانع الأعظم الذي يرغب في إنتاج عمل في غاية الامتياز، ولهذا خلق الكون تحقيقاً لهذه الرغبة كتعبير عن فضيلته بكونه الخير الأسمى، ولأنه يريد أن تكون جميع الأشياء على صورته ومثاله بقدر الإمكان، فصنع الكون مخلوقاً حياً، ذا جسم ونفس وسواه وفقاً لمثال الحيوان الكامل أو الخالد الذي يحوي في نفسه كل الصور الممكنة للحياة، ويلزم أن يكون له نفس أو عقل لأنه " لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً متكاملاً ذا عقل وفهم، وأنه يستحيل أن يوتي أحد العقل دون نفس، وبناءً على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل، ليكون الكل بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال " ^(٢٣٩). وعندما تغرس الروح

بحكم الضرورة بجسدها، وينمو قسم من جسدها ويتقلص قسم يتحتم إذ ذاك، كما يرى أفلاطون " أن ينشأ معه أولاً الشعور الذي ينجم عن هؤلاء الحقيقة، وثانياً ينشأ حب تمازجه اللذة والحزن، يضاف إلى ذلك الخوف والغضب، وكل الأهواء الناجمة عنها، وكل الذي تناقضها، فمن تغلب على هذه الأهواء عاش في البر، ومن غلب لها عاش في الأثم، ومن يحيا حسناً زمانه الملائم، يعود فينطلق إلى سكنى نجمة المأنوس فيحظى بحياة سعيدة في ألفة الكواكب، وإن زل عن هذه الميادين، تحول في ولادته الثانية إلى طبيعة امرأة (هنا تقليل من أهمية المرأة قياساً إلى الرجل) ^(٢٤٠)، وإن لم يرعو عن شره، فعلى النحو الذي يحط به من كرامته، ويسيء التصرف على شبه ذلك النحو تكون الولادة الاتية فيتحول دوماً من طبيعة وحش إلى طبيعة وحش آخر تماثل شره، وهكذا دواليك ^(٢٤١). وهذا هو مفهوم التناسخ الذي قال به أفلاطون نتيجة تأثره بالفيثاغورية، لاسيما وأنه أورد هذه الأقوال على لسان طيمساوس الفيثاغوري ^(٢٤٢). وبعد أن رتب الله هذه الأمور كلها "فكر ابنائوه بأمر أبيهم وأطاعوه فأخذوا المبدأ الخالد في الكائن الماثت، واقتدوا بعبدهم واستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء، على أن تعاد فيما بعد، لحمو العناصر المستمدة وربطوها بعضها ببعض، لا بالربط غير المنفصمة التي ربطوهم بها، ولكنهم صهروها بواسطة مفصلات دقيقة جداً لا ترى لدقتها، واصطنعوا من تلك العناصر جميعها كل جسم بمفرده ^(٢٤٣)". وهكذا فالصانع خير ومثال الخير مصدر العقل، والله صانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة على نحو يصعب وصفه، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب ^(٢٤٤).

١- الزمان

لقد مر بنا - من قبل - أن أفلاطون يذهب إلى أن العالم قد حدث وصار بعناية الله الذي خلقه من مادة قديمة مضطربة مشوشة، فنظمها ليصنع العالم منها. وهو ينظر إلى المثال الأزلي، والحس معيار حدوث ذلك العالم الذي "حدث" لأنه منظور ملموس وذو جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة والمحسوسات يدر كها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثة مولدة^(٢٤٥)، إذن الزمان قد حدث مع حدوث العالم وذلك "أن طبيعة الحي (المثال) كانت أزلية، ولم يكن من سبيل أن يربط الله هذه الأزلية في المستحدث، وأن يدمجها به دمجاً تاماً، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل^(٢٤٦)"، وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سميناها زماناً. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك.. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معاً ولينحلا معاً، إن جرى انحلالهما يوماً ما. وحدث على مثال طبيعة الأزل كي يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها، والفلك هو أيضاً كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمان^(٢٤٧). وهذا يعني أن "أفلاطون" لا يرفض فكرة التناهي المستقبل، إذ يمكن أن يتناهي الفلك والزمان في المستقبل أن جرى لهما انحلال.

أما اللاتناهي، فيربطه "أفلاطون" بالكائن الدائم، المستمر الوجود، غير الفاني، الذي لا يتحول ولا يتبدل، وليس بخاضع للزمان، إذ "لا يصح أن ننسب أقسام الزمان، التي هي النهار والليل والشهور والسنين، والـ(كان) والـ(سيكون)

للجوهر الأزلي، أي أن نقول عنه وندعي أنه كان وكائن وسيكون، إذ لا يليق بهذا الجوهر سوى القول (إنه كائن) أما الـ(كان) والـ(سيكون) فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجاري في الزمن، لأنهما حركتان وتحولان، والجوهر الأزلي قائم دوماً على حال واحدة دون تحوّل، ولا يلحقه قطعاً شيء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية^(٢٤٨) "وإذا ما كانت الأزلية مرادفة لـلا تناهي من حيث الزمان، فأنها تعني "الثبات والحضور الدائم واللا زمنية"^(٢٤٩).

٢- المكان

قد عرض "أفلاطون" في محاوره "طيماوس" كل الأحداث المتعلقة بنشأة العالم، من دون أن يتكلم مرة واحدة وبعبارات واضحة لا عما نسميه المادة ولا عما ندعوه المكان، مكثفياً بمفهوم (المحل) الذي ظل وجوده غير مفهوم منطقياً^(٢٥٠)، حتى أننا لا نستطيع رؤية - ما أسماه أفلاطون بالمكان أو المادة - إلا اعتماداً على نوع من الاستدلال غير المشروع أو (المنحرف)^(٢٥١).

فإذا لم يكن هناك سوى مثل وصيرورة، فهل نفكر بالمحل (المجال) كمكان فارغ فيه تظهر الأشياء المنظورة؟ أم كمادة أو جوهر دائم الذي تكون منه تلك الأشياء؟. هنا لا نجد منقذاً سوى تأويل أرسطو: أن المادة الأفلاطونية هي واحدة بالذات والمحل، وذلك؛ لاستحالة فصل المحل عن الأشياء التي تحتله وفصل المادة عن المكان الذي تشغله، إلا بتجريد لا يفهم، وهذا هو التأويل الذي أخذ به كل من "ديكارت" "واستلر" "ولويس رونان"^(٢٥٢).

فإذا كان ذلك المجال يتميز بأنه "مادة رخوة لزجة لكل طبيعة، تحركها الأشياء الوالجة فيها، وتكيفها بأشكالها وهيئاتها، وهي بسبب تلك الأشياء تبرز تارة بشكل وطوراً بآخر"^(٢٥٣)، فإن هذا يعني أن المكان يتقبل جميع الأشكال والهيئات التي تشكل على صورة مثلها، وفي الوقت نفسه فإن المكان غير

مستقل عن الأشياء، لأن " القابل مزعج أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً، يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء " (٢٥٤).

إذن المكان عند أفلاطون شيء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسنة العابرة (٢٥٥). فهو حادث وليس بقديم (٢٥٦)، لأن العالم أصلاً حادث، بمعنى أن الصانع رتبته، ونظمه، والمادة هي مقر المكان والعدم (٢٥٧).

رابعاً: النفس

١- ماهية النفس

يتناول " أفلاطون " موضوع النفس بشكل رئيس في محاوره "فيدون" ويتطرق لذلك الموضوع في محاورات أخرى (٢٥٨)، هادفاً من ذلك توضيح ماهية النفس وتمييزها عن الجسد، وعدها عنصراً متميزاً ذا مواصفات خاصة بعيدة كل البعد عن مواصفات الجسد. فكما " أن هناك نوعين من الحقائق، أحدهما منظورة وثانيهما غير منظورة، الحقائق غير المنظورة تحتفظ دائماً بذاتيتها، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيتها " (٢٥٩)، فإن فينا شيئين: أحدهما الجسد والآخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، بينما النفس تشبه الشيء غير المنظور، ثم يرتفع أفلاطون بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وأنها تستعمل الجسم كأداة لبحث أي مسألة بواسطة البصر أو السمع أو أي حاسة أخرى، فالجسم هو الآلة حينما يكون البحث بواسطة الحواس، " والنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى هو هو دائماً، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك... أما الجسد فهو مشابه للنوع الثاني " (٢٦٠)، وما ذلك إلا لأن " النفس تشبه ما هو إلهي، وخالد، ومعقول، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للتحلل، وهو هو دائماً بذاته، وأن الجسد يشبه ما هو إنساني، وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة وما هو عرضة للتحلل، وما لا

يبقى هو ذاته ^(٢٦١) "أفليس" الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، وأما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أي حالة أخرى قريبة من ذلك ^(٢٦٢) .

إذن النفس جوهر بسيط، وليست نتيجة لفعالية الجسد أو التكوين الفيزيائي، وكذلك ليست كالنغم بالنسبة للقيثارة، لأنها تكون عندئذ نتيجة للبدن، تموت بموته وتبقى ببقائه، وبما أنها تتحكم فيه وتقاوم مطالبه، فهي سبب فعاليته، وسبب تناسق وظائف الكائن، ووجودها مستقل (بدليل التذكر) عنه، وهي تحرك الجسم الذي لا حركة له من ذاته، وتدبره، وتعانده ^(٢٦٣) .

يضع أفلاطون للنفس ثلاث قوى هي:

القوة العاقلة The Reasonable.

القوة الغضبية The Courageous.

القوة الشهوية The Desires.

القوة العاقلة هي التي نعقل بها، والقوة الغضبية هي التي نغناظ بها، بينما القوة الشهوية هي التي نعطش ونجوع بها، وهي حليفة اللذة، و"العدالة هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين؛ الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المدبرة، والمسيطرة عليهما ^(٢٦٤) .

وهذا التقسيم لا يعني بأي حال من الأحوال أن أفلاطون لا يؤمن بوحدة النفس، لأنه يجزم، بشكل لا يقبل النقاش بأن أقسام النفس هذه يجب أن تؤلف جوهرًا واحدًا، وإلا فإن أي خلل في تأدية أي من مهام هذه الأقسام يعني انسحاب ذلك الخلل على باقي الأجزاء الأخرى وخروج النفس عن الهدف المرسوم لها، ويعالج هذه القضية في بحثه لمصير النفوس بعد الموت كما سيتوضح لاحقاً... ومما يدعم وحدة النفس عنده أنه لو كان يعني بتقسيمه للنفس إلى أجزاء، القول بنفوس ثلاث وليس بأجزاء للنفس، فلماذا يوازي بين

هذه الأجزاء وشرائح المجتمع الثلاث، والمجتمع عنده بنية واحدة؟. ثم كيف تؤثر النفس العاقلة في الموازنة إذا كانت المسألة نفوس منفصلة وليست نفساً واحدة تتصارع فيها قوى واتجاهات مختلفة؟.

٢ - أدلة خلود النفس

يؤمن " أفلاطون " إيماناً قطعياً بأن نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد في عالم (الوجود بالذات)، أي عالم المثل، وهو يؤمن أيضاً بخلودها بعد الموت، لأنها - كما مر بنا من قبل - أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها حجج في غاية الضعف^(٢٦٥)، يمكن إيجازها بالنقاط الآتية:

١- إيمان أفلاطون بالسنة اليونانية القديمة التي ترى بأن مقر الأرواح بعد الموت في (هاديس)، ثم تعود إلى هذا العالم من جديد، وتولد مرة أخرى من أولئك الذين ماتوا، وفقاً للمبدأ الكلي لكل كون " أن من الأضداد تتوالد ما هي أضداد لها " ^(٢٦٦) ومن ثم فإن الأحياء ينشأون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء ^(٢٦٧) .

٢- أن النفس لما كانت موجودة في عالم غير عالمها الجسمي الحالي، فأنها اطلعت في ذلك العالم على جميع المعارف، ومن ثم " إذا نسأل رجلاً فإذا كان السؤال مرتباً ترتيباً منطقياً، فإنه يذكر من تلقاء نفسه، كل شيء كما هو في الحقيقة " ^(٢٦٨) .

٣- التمييز بين الحي والجامد، فحياة الحي ليست من جسميته وإلا كان كل الجسم حياً، والحال كذلك فمصدر حياة الحي شيء غير الجسم، جوهر حياة، أو هو مشارك للحياة، بالذات (مثال الحياة) وكل ما هو جوهره حياً أو قابل للحياة فلا يقبل الموت لأن الموت ضد الحياة. ^(٢٦٩)

٤- النفس تدرك الماهيات غير المادية والكليات، وهذه بسيطة وغير مادية، فالنفس بسيطة وغير مادية. (٢٧٠).

٥- يثبت افلاطون " أن النفس تتحرك حركة من ذاتها، وكل ما يحرك نفسه بنفسه، فهو مبدأ الحركة، من المستحيل أن يفنى أو يوجد، ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة" (٢٧١).

٣- مصير النفس

يؤمن افلاطون بأن الجسد بعد الموت مصيره الانحلال والتبدد ويشبهه بالدخان، وأن النفس لا تفنى، وعند مفارقتها الجسد تذهب إلى ديار "هاديس"، عالمها الأصلي، حيث الصفاء والحقيقة، العالم غير المنظور النبيل الطاهر، فتسكن بجوار إله خير وحكيم، ولكن ليس مصير النفوس جميعاً هو هذا، بل هناك درجات تكافئ ما فعلته عندما كانت في سجنها الجسد. فنفس الفيلسوف مثلاً لم يصبها الدنس في الحياة، لذا فإنها ستذهب نحو ما هو إلهي وخالد، أي نحو ما يحقق لها السعادة، أما النفس المدنسة وغير الطاهرة، فتبقى - حين تفارق الجسد - قريبة منه، "مثقلة بالجسد ومنجذبة إليه وممسوكة بجانب المكان المنظور، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور والذي يدعى ديار هاديس، فتمرغ بين الأضرحة والمقابر حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس" (٢٧٢) هذا هو عقاب النفوس الشريرة، ولكون افلاطون يؤمن بعقيدة التناسخ، فهو يرى أن هذه النفوس المدنسة بعد عودتها إلى الحياة مرة ثانية يكون مصيرها ليس أحسن من السابق بل أسوأ بكثير، إذ إن "الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشابهها من حيوانات" (٢٧٣)، ثم إن (اولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فأنهم يعودون في صور

ذئاب وصقور^(٢٧٤). " أما عن النوع الإلهي " فليس هناك واحد إذا لم يكن قد تفلسف وإذا كان قد رحل من دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة وحده^(٢٧٥). أي أن الفيلسوف الحق وحده هو الذي يصعد إلى السماء عند موته، إذ لا يسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم أن يدخل في صحبة الآلهة، وهذا هو سبب امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار^(٢٧٦). أما النفوس الأخرى، فأنها تسعى جاهدة للوصول إلى مكان الآلهة لترى الحقائق، لكنها لا تصل إليه جميعاً، فنتيجة لتزاحمها من جهة ونصيب كل منها من مشاهدة المثل، يقسمها افلاطون إلى أقسام^(٢٧٧).

المقصد الثاني: أرسطو " Aristotle " (٣٨٤ - ٣٢٣ ق.م)

يمكن القول إن مع أرسطو، قد تحقق القدر الأكبر من المنهجية في النظر الفلسفي وبشكل عام شامل لجميع فروع الفلسفة: المنطق، والمعرفة، الطبيعة، الميتافيزيقيا^(٢٧٨)، الأخلاق، السياسة... الخ، وبما أن موضوع المتناهي واللا متناهي يشكل حلقة من سلسلة كبيرة ومتنوعة من قضايا الفلسفة، فقد حصلت هذه الحلقة على نصيبها من ذلك الوضوح والتبلور، الذي ما كان ليرى النور لولا جهود الفلاسفة قبل أرسطو. بدليل أن أرسطو يبدأ بحثه للتناهي واللا متناهي بنقد أسلافه من الفلاسفة أولاً، ومنه ثم الإدلاء بدلوه وتفصيل الخطوط العريضة لهذين المصطلحين ثانياً.

على أن البحث سيبدأ - كما بدأ مع افلاطون بنظرية المثل - بالإضافات الأرسطية، أو ما يمكن أن نطلق عليه (جديد أرسطو) الذي لا يمكن فهم طروحاته في العالم والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس بدون استيعابه، فهذا

(الجديد) بمثابة المدخل إلى فلسفة ارسطو، وهو يشمل أربع فقرات: الكلّي والجزئي، المادة والصورة، المحرك الذي لا يتحرك، القوة والفعل، وسنجمعها تحت عنوان (مدخل إلى فلسفة ارسطو).

أولاً- مدخل إلى فلسفة ارسطو

يقيم ارسطو - ابتداءً - تفرقة لغوية بين الكلّي والجزئي، فالكلّي هو شيء مثل هذا أو هكذا أي الأشياء لها مثل أو متطابقة بحيث تؤلف من العديد الواحد، أما الجزئي فهو هذا الشيء، أي المشار إليه أو الشيء الفردي الذي يدل على شيء مثل هذا وليس هذا الشيء المحدود بل يصنع ويكون من هذا وإذا كون هذا يكون مثل هذا^(٢٧٩) ثم يصعد درجة ليقم تفرقة بين الكلّي والكل من جهة، والجزئي من جهة أخرى،

فالكلّي هو الواحد الحامل للكثير، "وهو يحمل على الأشياء الجزئية فيصير مشابهاً لها من حيث كون الجزئي واحداً فيكون الكلّي واحد أو الأشياء الجزئية واحدة"^(٢٨٠)، بينما الكل هو محيط بالأجزاء وقد يكون واحد من الأشياء المشار إليها، وارسطو يستعمل الكل في مناحي معدودة أهمها كسور القضايا التي يتكون منها القياس في المنطق، فالمقدمة "هي أما كلية وأما جزئية وأما مهمة. أعني بما لكلّي ما قيل على كل الشيء أو لم يقل على واحد منه والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل الشيء"^(٢٨١).

أما الجزء فهو كم وكيف، فالجزء الكمي هو الذي ينقص من الكمية بما هي كمية. أما الجزء الثاني الكيفي فهو ما ينقسم إليه الشيء من جهة الكيفية والصورة، وبهذه الجهة نقول: إن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. والحد مؤلف من جنس وفصل^(٢٨٢). وأما الجزئي فهو عند ارسطو ما يقابل الكلّي، وهو

الواحد بالعدد الذي يختلف عن الواحد بالصورة أي النوع، والكثير من الجزئي
يؤلف الجزئيات التي هي أساس كل كلي لأن الكلي هو الحامل للكثير وهو
غير هذه الأشياء الجزئية الصورة والشكل. ^(٢٨٣)

الكليات، إذن، لدى ارسطو ثابتة غير متغيرة ولا فاسدة وحاضرة للجزئيات
لأنه على وفق هذه الصفات فقط للكلي يستقيم قيام العلم ^(٢٨٤)، والكلي ثابت
لا يتغير لكونه أولاً تجريد للصور، والصور لا تكون ولا تفسد وهي شيء
موجود بالفعل. ثانياً للطبيعة العقلية للكلي، فوفق هذه الطبيعة تميل الأشياء
العاملة، المفاهيم والتصورات إلى أن تكون ثابتة لا تتغير فالجوهر الذي يقال
على مجموع المادة والصورة هو الذي له الكون والفساد، أما الجوهر الذي يدل
عليه الحد فليس له كون ولا فساد ^(٢٨٥). والجوهر الذي يدل عليه الحد هو
الكلي وهو يحمل على الأشياء الجزئية " فالأشياء كلها منها ما لا يقال على
شيء البتة قولاً حقيقياً كلياً مثل قليون وقلياس وكل شيء جزئي محسوس،
وأشياء أخرى تحمل على هذه وذلك أن كل واحد من هذين هو إنسان وهو
حيوان أيضاً ^(٢٨٦) ". وطالما الكلي ثابت لا يتغير فهو لا يمكن إدراكه
بالإحساس لأنه ليس كائناً في الآن وغير موجود في غير الآن فهذا على الجزئي
المشار إليه، ويترتب على ذلك " أن البراهين التي تعد من الأشياء الكلية لا
يمكن أن تتم بالإحساس، ولهذا فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم
بالحس ^(٢٨٧) " .

نستخلص من ذلك أنه إذا كان افلاطون يعطي الوجود الحقيقي للمثال
المغاير للحس، فارسطو يعطيه للموضوع الحسي، لأن غرض المعرفة والعلم
عند ارسطو هو تكوين عالم قابل لأن يعقله الإنسان وذلك باكتشاف الكليات
في الموضوعات الجزئية وهذه الجزئيات هي الموجودات أو الجواهر الأولية،
لكن مع هذا ليس وجود مستقل عن الكلي الذي هو صورتها، والذي يميزها

من عداها من أصناف أخرى، أما الكليات هذه فهي أفكار يؤلفها الذهن
الحدسي على أساس إحساسات مكررة ترتفع إلى مستوى الذاكرة ثم إلى
التجربة، ويتأليف مثل هذه الأفكار نبدع عالماً يمكننا أن نفهمه وهو عالم
المعرفة، وهذا يمكننا أن نتعقله ونستعمل فيه مناهج البرهان الصادق^(٢٨٨).

أما العلة عند أرسطو فتقال على "الذي منه يكون شيء وهو فيه مثل
النحاس للصنم والفضة للخاتم، وتقال على نوع آخر الصورة والمثال وتقال
على ابتداء التغير والسكون الأول مثل الأب للولد، وتقال لنوع آخر كالتمام
وهذا هو الذي يكون الشيء من أجله مثل الصحة علة الشيء"^(٢٨٩).

وهذا يعني أن العلل عند أرسطو أربع: العلة الصورية والعلة المادية والعلة
الفاعلية والعلة الغائية، ويمكن ربط موضوع المادة والصورة بموضوع العلل،
بطريقة يمكن فهمها في مثال النحات وتمثاله الذي أورده برتراند رسل^(٢٩٠): إذا
كان التمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة والعلة المادية، وشكل التمثال هو
الصورة أو العلة الصورية التي بفضلها تصبح المادة شيئاً معيناً محدداً وهذا
التحديد للمادة هو المكون للشيء بعده الماهية التي في ذهن النحات التي صنع
التمثال على هديها. أما العلة الفاعلية فهي ذلك الاتصال بين فأس النحات
والمرمر الذي أنتج منه التمثال، وأما العلة الغائية فتتمثل الغرض الذي من أجله
صنع النحات تمثاله، أهو غرض فني أم تجاري أم غير ذلك؟ وسنرى لاحقاً أن
"المحرك الأول" الأرسطي لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة بل بوصفه العلة
الغائية له، بمعنى أن العالم يشترك إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو
أفضل سعيد وأجل مبتهج، وبهذا الشوق الدائم يتحرك نحو الله تحركاً متصللاً
دائماً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. وهذا المفهوم
يتضمن القول بقدوم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول يخلق العالم من العدم
المطلق ثانياً.^(٢٩١)

إذن " أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية ... أي أن تكون العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية وذلك أنه لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من لا شيء إلى ما لانهاية.. ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء أو الهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية " (٢٩٢).

وذلك يعني أن لا يمكن أن توجد علل غير متناهية لا في الأسباب الفاعلة ولا في المحركة ولا في المادة ولا في الغاية ولا في التي على طريق الصورة، فإن "الأشياء المتوسطة وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده فأنا إذا سئلنا أي علة الثلاثة قلنا الأول وذلك أن الأخير ليس هو علتها من قبل أنه ليس علة ولا لواحد منها" (٢٩٣). هذا من ناحية الأسباب الحركية، أما من ناحية الأسباب المادية " فإنه لا يمكن أن يكون ماله ابتداء من أعلاه يمر إلى أسفل بغير نهاية فيكون مثلاً من النار ماء ومن الماء أرض " (٢٩٤). وأما الأسباب الغائية " فإن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء هو غاية وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده هو بسبب تال غيره لكن وجود سائر الأشياء بسببه " (٢٩٥).

وعلق ابن رشد على ذلك بأن " من يصنع الأسباب التي على طريق الغاية غير متناهية فهو يرفع العقل العملي ضرورة.. وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال وإلا كان الفعل عبثاً " (٢٩٦). فمن قال بغير ذلك أبطل العلم وذلك " أنه لا يمكن العلم من دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتل القسمة ويكون العالم على هذا القياس غير موجود وذلك أن الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن " (٢٩٧). وإجمالاً يمكن القول " إن أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الإحصاء لم يكن العلم " (٢٩٨). إذن " يقال نهاية للذي هو آخر كل واحد من الأشياء ... الذي لا يوجد خارج منه ليوجد أولاً..

الذي هو أول وجميع أجزائه داخله ... الذي إليه الحركة وليس منه الحركة^(٢٩٩). وهذا هو المتحرك الذي لا يتحرك "المبدأ وأول الهويات فلا يتحرك لا بذاته ولا بنوع العرض وأنه يحرك الحركة الأولى السرمدية الواحدة ... وحركة الكل سرمدية فأن الجرم المستدير سرمدى لا وقف له"^(٣٠٠).

أما القوة والفعل عند ارسطو، فأن الفعل للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة إلى المغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز، المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل^(٣٠١). وهذا يعني أن ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل مرتبط بموضوع الصورة والمادة عند ارسطو، فالمادة الخالصة يتصورها استعداداً بالقوة تتقبل الصورة، فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه "تطوراً" بمعنى أن الشيء الذي يطرأ عليه التغير - مثل كتلة المرمر التي هي تمثال بالقوة - يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما كان قبل تغيره، والشيء إذا زادت صورته، يعد أكثر في وجوده "الفعلى"، وهذا مذهب متفائل يعترف بوجود غاية منشودة (الله)، فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شيء، وهو في تطوره لا يني مترقباً إلى درجة أعلى من درجته السالفة^(٣٠٢). إذن ثمة حركة صاعدة مستمرة تحدث بين الكينونة والماهية، وقد كان أحسن وصف للماهية وفق هذا المعنى - هو وصف ارسطو What is What (ما هو، هو شيء في الماضي)^(٣٠٣).

ثانياً - نظرية التناهي واللاتناهي

ابتداءً يؤكد ارسطو أهمية موضوع التناهي واللاتناهي بقوله: "فقد يلزم من جعل نظره في أمر الطبيعة أن ينظر في «النهاية» هل هو موجود، أولاً؟ وأن كان موجوداً فما هو؟"^(٣٠٤). ولما كان موضوع العلم الطبيعي المقادير والحركة والزمان "فقد وجب ضرورة أن يكون كل واحد من هذه أما متناهياً وإما غير

متناو^(٣٠٥)، والدليل على أهمية هذا الموضوع " أن جميع من يظن بهم انهم شرعوا في هذا الفن من الفلاسفة شروعاً يعتد به فقد تكلموا في " لا نهاية " وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات^(٣٠٦). وهنا يعترض ارسطو على من سبقه، في مسألة جعلهم اللا متناهي مبدأ " فإذا كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد، وذلك أن المتكون قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فساد^(٣٠٧)، وذلك لأن المبدأ يعني النهاية، وليس لا نهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له^(٣٠٨) .

يؤكد ارسطو على أن هناك أسباب لوجوده تقضي بضرورة افتراض اللا متناهي " فقد يلزم من بحث عن " لا نهاية " التصديق بأن شيئاً لا نهاية له من قبل خمسة أشياء خاصة^(٣٠٩) :

١- أول هذه الأشياء هو مرور الزمان بلا نهاية " أعني من قبل الزمان، فإن الزمان غير متناه^(٣١٠) .

٢- ثاني تلك الأشياء هو قسمة المقادير بلا نهاية أي " من قبل القسمة التي تكون في المقادير^(٣١١) .

٣- إذا لم يكن اللا متناهي وبه تكون الأشياء وتفسد، انقطع الكون والفساد لانقطاع المكون، أي " يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار^(٣١٢)، اعتماداً على قول ارسطو " وأيضاً من قبل هذا الوجه وحده يتهاى ألا يخلو في وقت من الأوقات الكون والفساد^(٣١٣) .

٤- إذا قلنا متاهياً فذلك معناه أنه ينتهي إلى شيء آخر، فإذا كان هذا الآخر متاهياً انتهى إلى آخر، وإذا كان لا متاهياً فقد ثبت، إذ " أن المتناهي هو ابداً ينتهي إلى شيء " ^(٣١٤) .

٥- التوهم بأن وراء العالم خلاء بلا نهاية أو جسماً " ملاء " بلا نهاية، فإن كان وراء العالم خلاء بلا نهاية، فقد وجب أن تكون فيه عوالم وأجسام بلا

نهاية، لأن الخلاء جسم مكان عادم لمكان وما عديم مكاناً وهو يقبله فيجب أن يكون قابلاً له بالفعل، لأن ليس بين ما بالقوة وما بالفعل انفصال وتراخ " وكذلك المقادير التعاليمية وما خارج السماء، وأن كان هذا بلا نهاية، فقد يظن أن جسماً يكون نهاية له وعوالم بلا نهاية، فإنه ليس شيء يوجب أن يكون مكان العالم بهذا الموضع من الخلاء، أو أن يكون مكانه بموضع آخر منه، فإن كان الجرم بموضع واحد فجائز أن يكون بكل موضع، ومع ذلك لا فرق في الأمور الأزلية بين الممكن وبين الموجود (٣١٥) .

وإذا انتقلنا إلى بحث كون اللامتناهي جوهرأ أم عرضأ، وجدنا ارسطو يرد على الفيثاغوريين وافلاطون الذين جعلوا منه جوهرأ ومبدأ قائماً بذاته، " مثل آل فيثاغورس جعلوه في المحسوسات وذلك أنهم يقولون أن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً ولا ينسب لشيء آخر، بل هو بذاته جوهر (٣١٦) " . أما " افلاطون فيقول أنه ليس خارج الجسم جسماً أصلاً، ولا الصورة من قبل أنها ليست عنده في مكان أصلاً، غير أنه يقول أن " لا نهاية " موجود في المحسوسات وفي تلك (٣١٧) " ، " وتلك " هنا تعود على الصورة، لكي يثبت ارسطو لاحقاً أن اللا متناهي ليس جوهرأ " وذلك لأن اللا متناهي يقال على الأشياء بكونه صفة تحمل عليها ولا يحمل عليه هو شيء من الأشياء وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهرأ، فإنه سيكون حيثئذ بالضرورة قابلاً لأن ينقسم، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لانهاية، فتوجد حيثئذ ما لانهاية، وهذا خلف (٣١٨) .

والسؤال الآن: إذا كان اللا متناهي موجوداً على النحو السابق، عرضأ وليس جوهرأ، فما طبيعته؟ يرى ارسطو " أن اللا متناهي لا يوجد بالفعل وإنما يوجد بالقوة، على أن لا يفهم الوجود بالقوة، هنا بمعنى إمكانية التحول إلى الفعل (٣١٩) " ، أي القوة التي تبقى باستمرار كذلك إلى الفعل " كما هو الحال بالنسبة للحركة والتغير، فالحركة يقال أنها بالقوة، وبتحققها تنتهي، فالتشابه بين

اللامتناهي، والحركة حينما يطلق على كل منهما أنه بالقوة (٣٢٠).

وبذلك فليس للامتناهي وجود بالفعل " لأن لو وجد بالفعل يجب أن يكون قابلاً للقسمة إلى أجزاء متناهية، وهذا خلف (٣٢١) "

إذن اللامتناهي من حيث التركيب مستحيل، أي أنه لا يمكن أن نركب من الأشياء المتناهية شيئاً لا متناهياً، لكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار، أي أن القسمة في الكميات الرياضية أن تكون غير نهائية " فاللامتناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي (٣٢٢) "

وبهذا المفهوم تلعب فكرة اللامتناهي دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة للفكر الفلسفي والديني على حد سواء، فقد نظر أرسطو لها، كما نظرت الروح اليونانية بشكل عام، بوصفهما نقصاً، " وأن الكمال يكون في المتناهي لأنه تام بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصف بالنقص (٣٢٣) "

وهناك مبدأ أرسطي آخر سيكون له تأثير كبير في الفلاسفة المسلمين فيما بعد، ألا وهو " ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لا بداية ولا نهاية له (٣٢٤) " وعليه يرى أرسطو أن الزمان والحركة لا بداية ولا نهاية لهما، لعدم اجتماع أجزائهما معاً وبالفعل.

ثالثاً - الله والعالم

يجدر بنا أن ننوه ابتداءً إلى ترابط البحث عند أرسطو - بين الله والعالم من جهة، ومن جهة أخرى بين الله والعالم والزمان والحركة والمكان، إذ من الصعوبة بمكان فصل أي من هذه المباحث عن بعضها، بدليل " أن الله عند أرسطو علة تامة لا يتأخر وجود معلولها عنها بالزمان، إذ لو صح ذلك لحدث تغير فيه، وهذا محال، وعليه فالعالم أزلي (٣٢٥) ". ونظرة أولية سريعة لهذا النص تثبت ما بدأنا به المبحث، ثم لننظر إلى دليل قدم الحركة عند أرسطو " فمن

الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك. فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات. فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمور كلها تكون فاسدة. إلا أنه لا يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً؛ فإنه لا يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر، إن لم يكن زمان. والحركة، أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان، فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة، أو انفعالاً لها، وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية، ومن جملة هذه الحركة، الدورية ^(٣٢٦).

وقد شرح هنا الدليل كل من ثامسطيوس ^(٣٢٧) وابن سينا ^(٣٢٨)، وأوجزه الرازي وهو بصدد إبطال أدلة الذاهيين إلى قدم الزمان ومنهم أرسطو ^(٣٢٩). وإذا نظرنا إلى صورة هذا الدليل في كتاب (الطبيعة) لأرسطو، وجدناه "على أي وجه ليت شعري، يكون المتقدم والمتأخر إذا لم يكن زمان، وكيف يكون إذا لم تكن حركة؟ فإن كان الزمان عدد حركة أو حركة ما، فإن الزمان أن كان سرمداً فواجب ضرورة أن تكون حركة أزلية ^(٣٣٠)".

وهكذا يتبين أن الزمان عند أرسطو أزلي وكذلك الحركة، والعالم أبدي، وتؤيد ذلك الأدلة التي يعتمد عليها لإثبات الهيلولي التي تتكون منها الأشياء باقية غير فاسدة ^(٣٣١)، وكذلك الأدلة التي يثبت بها الحركة على ذات المعنى ^(٣٣٢).

أما المكان عند أرسطو فهو "نهاية الجسم المحيط وهو نهاية الجسم المحتوي تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي المتحرك حركة انتقال ^(٣٣٣)"، وهو قسمان عام وخاص، فالعام "هو الذي فيه الأجسام كلها. و(الخاص) وهو أول ما فيه الشيء.. وهو الذي يحويك وحدك لا أكثر منك ^(٣٣٤)".

وهذا يعني إن هناك مكاناً عاماً يحوي الكون كله ومكاناً خاصاً بشيء معين يحكم طبيعته، ويدخل الشيء في مجموعة أماكن تتداخل بعضها إلى أن تصل

إلى المكان العام الذي يحوي الكون كله ولا يحويه شيء. وإذن فالمكان مرتبط بالشيء الذي يحويه، ولكنه ليس صورة له وإلا فإنه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء وتميزه عنها، فإنه لا يكون الصورة أو الهيولى أو الغاية أو البعد لتلك الأشياء، بل هو نهايتها الحاوية^(٣٣٥). "ومن ثم فالمكان عند أرسطو متناه، سواء كان مكاناً عاماً أم خاصاً، لكون الجسم الطبيعي عنده متناهياً"^(٣٣٦).

رابعاً - النفس

يعرف أرسطو النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"^(٣٣٧). وفق هذا التعريف، فإن النفس عند أرسطو غير الجسم، فالنفس جوهر أو صورة للجسم المادي، الذي هو موجود والنفس صورته وكماله وفعله، فالنفس والجسم إذن عند أرسطو ليسا شيئاً واحداً، فالجسم هيولى والنفس جوهر وصورة، النفس هي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط "فالنفس هي مثل البصر، والقوة التي هي الآلة، فأما الجرم فإنه شيء ذو قوة، وكما أن الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجرم هما الحيوان"^(٣٣٨).

إذن النفس لا يمكن أن توجد مستقلة عن البدن، وأنها موثوقة إليه، وهما مرتبطان ارتباط المادة والصورة، وإذا كانت النفس فعل الجسم الأول (كمال أول)، فالأفعال الثانية هي التي تصدر عن ذلك المركب، أي الحاصلة باستعمال الوظائف، فإذا كان هذا الحال، فإنه يؤدي إلى القول أن أرسطو يقول بفناء النفس بعد الموت، وأنها ليست خالدة، حتى جاءت نظرية العقل في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرين الذين وجدوا فيها آثاراً واضحة للثنائية الأفلاطونية^(٣٣٩).

إذ يقول أرسطو " وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهولي، أكرم من الهولي، وبذلك صار روحانياً غير ميت (٣٤٠) .

ويذهب رسل إلى أننا لكي نفهم مذهب أرسطو في النفس، ينبغي أن نذكر أن النفس هي صورة الجسد، وأن الشكل المكاني ضرب من ضروب الصورة، أما العقل فيختلف عن النفس، إذ هو أقل ارتباطاً بالجسد (٣٤١) .

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة

تمهيد

في أواخر القرن الرابع وأوائل الثالث قبل الميلاد ظهرت المدارس اليونانية المتأخرة، وأشهرها، بل أكثرها تأثيراً في ما بعد، الرواقية والأبيقورية والأفلوطينية، فالرواقية نسبة إلى مكان التعليم في الرواق، والأبيقورية نسبة إلى صاحب المدرسة أبيقور، الذي كان يعلم في الحديقة، والأفلوطينية نسبة إلى الفيلسوف الاسكندراني المصري أفلوطين.

وعلى الرغم من زوال تلك المدارس منذ القرن الأول للميلاد تقريباً، إلا أن روح الرواقية لا تزال سارية حتى اليوم بمبدئها العام (التحرر من الأهواء)، وقد أكد الأستاذ جلبرت مري على ذلك بقوله: لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريباً، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون (مؤسس الرواقية)، قد أعلنوا أنفسهم رواقيين (٣٤٢) . على أن السبب الحقيقي (المسكوت عنه) كما يبدو للباحث - هو المبدأ الآخر للرواقية (الاستسلام لقانون القضاء)، فهذا المبدأ غالباً ما يدعم انتشاره الملوك والخلفاء، وذلك لسحب البساط - مسبقاً - من تحت أقدام أي ثورة أو رفض أو تمرد قد يزعزع كراسيهم، وذلك بتصوير تلك الثورة أو ذلك التمرد بأنه مضاد للقدر والقضاء الإلهي. بينما اكتسبت الأبيقورية معنى منحرفاً، وأصبح الشخص الذي

يوصف بأنه أبيقوري إنما يدل على إنهاكهما في الشهوات وإسرافه في الملذات - أما الأفلوطينية فيكفي أنها ألفت بظلالها - عبر نظرية الفيض - على قمم عالية في الفلسفة الإسلامية أما تأييداً، مثل الفارابي وابن سينا، وأما رفضاً - ورفض الفلسفة فلسفة، وإلا مع من يتصادى الفيلسوف - مثل الغزالي في نقده للفلاسفة ورفضه لنظرية الفيض.

أولاً- الرواقية " Stoicism "

تقوم الرواقية على مبدئين أساسيين مع التوفيق بينهما، وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية، الأول منهما خاص بالطبيعة، والثاني بالإنسان فقد آمن زينون (٣٣٦ - ٣٦٤ ق.م) وهو مؤسس المدرسة، بأن الصدفة لا وجود لها، وأن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة، وكل شيء مسوق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان. وهذه هي نظرية العناية الإلهية، وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة، فالفضيلة إذن تقوم في حرية الإرادة والموافقة للطبيعة، وهذا يعني أن ليس للفيزيقيا أو الميتافيزيقيا، من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة^(٣٤٣). حتى أن (زينون) اشتهر بمقولته: أن الفلسفة بستان والمنطق سور، والطبيعة شجره، والأخلاق ثمره^(٣٤٤). جاعلاً بذلك الأخلاق لب الفلسفة والمباحث النظرية من طبيعة ومنطق تابعة لها.

يمكن القول إن " زينون " حاول مقاومة الميتافيزيقيا ولكن بميتافيزيقيا أخرى خاصة به، «فقد بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقي، فسأله الشكاك: «ماذا تعني بقولك حقيقي؟» «أعني شيئاً صلباً ومادياً، وأعني أن هذه المنضدة مادة صلبة». فسأله الشكاك «وما رأيك في الله وفي الروح؟» فقال زينون «هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة»، «وهل الفضيلة أو

العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟» فقال زينون: «طبعاً، أنها غاية في الصلابة»^(٣٤٥). وقد ترتب على نظريته الحسية هذه في المعرفة، ونزعتة العلمية نظرية ديناميكية تنتهي إلى وحدة الوجود الطبيعية، إذ أن الوجود كله جسماني، حتى العقل ما دام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلا بد أن يكون جسمانياً، وحتى الصفات الأخلاقية، فالخير كما يقول "سنيكا" وهو من فلاسفتهم المتأخرين، جسم لأن له فعلاً وتأثيراً في النفس. والله والنفس كذلك ماديان، فالنفس مادتها نفس عاقل حار، وهي خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم، وتؤثر فيه، ويمكنها الانفصال عنه.^(٣٤٦)

لقد جاءت الرواقية بفكرة جديدة عن الله، تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليها، فالله الذي خلق العالم ليس مفارقاً له بل مباطن له ومنه حدث العالم، أما كيف حدث العالم؟ فقد كانت النار في الخلاء اللا متناهي، ولم يكن عداها شيء، وتوترت وتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه «بذرة مركزية» وهي قانون العالم (لوغوس)، فانتظم العالم بكل أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضروري أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق أو الصدفة^(٣٤٧). وكل أجزاء العالم، سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية، مترابطة ومتداخلة بتآلف وانسجام تام^(٣٤٨).

ولكن، كما ظهرت الموجودات من النار، فستعود تلك النار لتلتهم الكون بأسره، في هلاك غير نهائي، فستعود وتولد الأشياء من جديد، وتلتهمها النار من جديد، وهكذا دواليك في مرات لا يحصرها عدد^(٣٤٩). إذن العالم عند الرواقية متناه، لأنه محدث فهو عالم يحدث ويضمحل^(٣٥٠). ومع عدم اعتقاد الرواقين بوجود خلاء داخل هذا العالم، وأنه ذو وحدة مادية متصلة، فما دام لا وجود

عندهم ألا للجسم، فالخلاء غير موجود^(٣٥١)، لكنهم يجوزون وجود الخلاء خارج العالم، وهذا الخلاء الخارج العالم لا نهائي^(٣٥٢)، لأن العالم يتحرك مما يستوجب فراغاً يتحرك فيه، وقد اضطروا لهذا القول اضطراراً، لأنه يتعارض مع مذهبهم الأصلي، لأنهم رفضوا فكرة الخلاء داخل العالم، لكون التداخل بين الأجسام بعضها في بعض، يجعل فكرة المكان أو المحل ضرباً من الوهم^(٣٥٣). ومن ثم اضطروا - أيضاً - إلى القول بوجود زمان خاص، لأنهم أنكروا أصلاً فكرة الزمان بالقول بأن الموجود الحقيقي ليس الذي يتحرك بل ما يقبل الفعل والانفعال، فلا يحتاج الزمان، والزمان الخاص الذي قالوا به هو المدة من بدء العالم إلى نهايته.^(٣٥٤)

ثانياً - الأبيقورية " Epicureahism "

قد أصبحت الأبيقورية عنواناً للبحث الفلسفي الأخلاقي المعتمد على اللذة بوصفها أول كل خير، وحتى الحكمة والثقافة فأنهما يرجعان إليها على شرط النظر إلى عواقبها الوخيمة، وتحمل الألم المؤقت في الابتعاد عنها في سبيل اللذة المستقبلية، ومن ثم فإن اللذة عند أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) هي البعد عن الألم وتجنبه أكثر منها اقبال على النعمة وهذا هو سبب زهده في الطعام والصلوات الجنسية لأنهما لا يؤديان - كما يرى - إلى خير أبداً، والسعيد السعيد من لم يصب منها بضرر. أما رأس الفضائل فهي الصداقة التي لا تنفصل عن اللذة، إذ بدونها لا يعيش المرء آمناً بغير خوف.^(٣٥٥)

أما في الطبيعيات فقد وافقت الأبيقورية الروح الأيونية في أنه لا يوجد شيء من لا شيء، ولا ينتهي شيء إلى عدم، والكون أزلي أبدي^(٣٥٦)، وهذا الكون يسبح في فراغ لا نهائي، وهذا الرأي يشكل عودة إلى اتجاه الفلسفة الطبيعية قبل سقراط^(٣٥٧).

على أن أبيقور قد خالف أفلاطون وأرسطو بقولهما بعالم واحد، ورأى أن هناك عدداً لا متناهياً من الأكوان تولد وتنفى من عدد لا متناهي من الذرات المتحركة في فراغ لا نهائي، فالجواهر الفردة موجودة إذن، وهي في عدد غير متناه، وتؤلف عوالم غير متناهية، لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما^(٣٥٨). وفي هذه الآراء تبدو آثار الذرية واضحة، غير أنه خالف ديمقريطس في موضوع (الضرورة) في تصادم الذرات، فقال بالمصادفة والاتفاق^(٣٥٩). فالذرات في مذهبه ذات ثقل، وتسقط سقوطاً متصلاً، وهي لا تسقط تجاه مركز الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة، على أنه قد يحدث أحياناً لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتتحرف انحرافاً يسيراً عن طريقها المباشر إلى أسفل، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى^(٣٦٠). وقد أراد أبيقور بهذا الانحراف تفسير الحرية الإنسانية التي أكدها بخلاف الرواقين، وبهذا فقد أدخل فكرة روحية في الواقع المادي^(٣٦١).

وقد أدت فكرتا المصادفة والانحراف عند الأبيقورية إلى عد مسألة العناية الإلهية وهما من الأوهام، مع عدم انكار الآلهة في الوقت نفسه، فتصورهم موجودين في نفوس الناس أو في الهواء أو على شكل صور أثرية يدركها الناس على صورة جمال كامل ومثال أعلى للفضيلة والحياة السعيدة^(٣٦٢).

ثالثاً - أفلوطين " Plotinus " (٢٠٥ - ٢٧٠ م)

يميز أفلوطين - شأنه شأن أفلاطون - بين عالمين - مع ملاحظة أن "عالم" هنا تأتي بمعنى الوجود: عالم العقل وعالم الحس، عالم العقل هو عالم الحقيقة ومصدر الوجود وهو مرتب على نظام يتوجه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه تارة الأول Proton والواحد Toen والخير Tagothon يليه العقل الكلي Nous يليه النفس الكلية Psyche، ومن هذه الأقاليم الثلاثة

Hypostases يتكون العالم العقلي^(٣٦٣). إذن ميتافيزيقا أفلوطين تبدأ بثالث مقدس: الواحد والروح والنفس^(٣٦٤) وهذه الميتافيزيقيا الأفلوطينية تعد بمثابة جسر لعبور الهوة التي وقع فيها الفلاسفة السابقون - حتى أفلاطون - الذين حاولوا الارتفاع بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، ومع ذلك لم يصلوا بهذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب الواحد أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات. وعليه يعد ذلك الجسر الذي شيده أفلوطين انعطافة كبرى وتميزاً ملحوظاً في مسار الفكر اليوناني يصل إلى حد وجوب وضعه أو عده تياراً جديداً - بكل معنى كلمة الجدة - في مسيرة ذلك الفكر.^(٣٦٥)

يتحدث أفلوطين عن ذلك الواحد أحياناً وكأنه الإله، وأحياناً أخرى على أنه الخير.. غير أنه أعظم من الوجود، حاضر في كل مكان، وليس في مكان، شامل ولكن لا يعرف^(٣٦٦). فإن " الربوبية هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع " ^(٣٦٧)، وذلك مقابل " ذوات الأوساط التي لا بد لها من غايات، وأن البغية هي الغاية، وأن معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها هو أن تكون بسبب غيرها " ^(٣٦٨). ومعنى أن يكون غيرها بسببها، وأن لا تكون تلك العلة، هي سبب صدور الموجودات أو الأشياء الكثيرة عنها بحيث (إن القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وإن هذا الفعل يكون منه بغير حركة، لأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع)^(٣٦٩). وسبب أن فعل الأول بغير حركة منه (إن كل فعل فعله الباربي الأول - عز وجل - فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى)^(٣٧٠). وأما الشوق فأن (جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق

الطبيعي السرمدي^(٣٧١). وبهذه العلاقة المتدرجة بين الواحد والاشياء، يقترب الواحد من الإله اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحدده الكيفي^(٣٧٢)، وهنا نجد أن صفات الله عند افلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. وهذا ما يعطي الأنطباع بأن أفلوطين نظر إلى الله بكونه اللامتناهي مقابل المتناهي^(٣٧٣).

بعد الواحد يأتي العقل Naus الذي يتميز - خلافاً لوحدة الأول - بثنائية، تأتي من كون العقل هو صورة الواحد، وإنما تولد لأن الواحد في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الأبصار، وهذا الأبصار هو (الناوس)^(٣٧٤). فلذلك يحتاج الفاعل إلى أن يرى الشيء قبل أن يفعله، لأنه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه^(٣٧٥). والفاعل الأول هو (فاعل العقل الذي هو عقل دائم، لا عقلنا، لأنه ليس بعقل مستفاد، وليس هو مكتسباً)^(٣٧٦).

أما النفس، فأنها وإن كانت تركت عالمها العالي وهبطت إلى هذا العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة، فستفلت من هذا العالم بعد تصويرها وتديرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ولم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل أنتفعت به^(٣٧٧). فالنفس وليدة العقل الآلهي وهي ثالث أعضاء الثلاث وأدناها منزلة، إلا أنها - على الرغم من كونها أدنى منزلة من الناوس - خالقة الكائنات الحية جميعاً، فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئي جميعاً. فإن كان الرواقيون قد وحدوا بين الطبيعة والله، فقد عد افلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شيء ينبعث عن النفس حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه الناوس^(٣٧٨).

يذهب افلوطين إلى أن الزمان لا وجود له قبل فعل النفس إذ (كان الزمان في البداية.. قائماً بذاته في سكون مع الوجود المطلق، لم يكن آنذاك زماناً، بل كان ممتزجاً مع الحق، وفي ثبات معه)^(٣٧٩). ولكن النفس التي كانت

موجودة هناك، أختارت لنفسها هدفاً، فكان فعلها من أجل ذلك الهدف سبباً لإيجاد الزمان، فالنفس (قد تعلمت إلى شيء آخر، إلى الاختلاف والمغايرة في الهوية الواحدة وإيجاد المغاير الذي هو أبداً متجدد، وأوجدت بذلك صورة الأبدية، أوجدت الزمان)^(٣٨٠). وبهذا يكون وجود الزمان نتيجة للحركة التي قامت بها النفس، لكن مع ملاحظة أن (النفس عندما أوجدت العالم المعروف لحواسنا، شبيه العالم الألهي تحركت، ليس نفس حركة الألهي، ولكن بشكل شبيه، في جهة منها لكي تحتذي الذي للالهي، ولكي تحقق وجود هذا العالم، فأن النفس تركت جانباً ازليتها، واكتست بالزمان، وأصبح العالم الذي كونه تابعاً للزمان، وجعلته في كل نقاطه شيئاً زمنياً، وقيدت كل عملياته بالزمان لأن العالم يتحرك فقط في النفس، ولذلك فأن حركته دائماً في الزمان الذي يوجد في النفس)^(٣٨١). ولم يقتصر فعل النفس على ماسبق، بل عملت على جعل فعلها مستمراً غير منقطع، مما جعل الزمان يكون على شاكلة ذلك الفعل (لكي تحقق النفس طاقتها في عمل بعد عمل، وبشكل ابداعي مستمر، أنتجت النفس التعاقب والفعل أيضاً، وأصبح لها أغراض جديدة لم تكن من قبل، وهكذا فأن الزمان استمر مع التغير الذي طرأ على حياة النفس، فأن الحركة اللامتناهية لحياة النفس المنطلقة إلى أمام، جعلت معها الزمان غير متناه)^(٣٨٢).

وهكذا يكون الزمان الذي هو فعل النفس مرتبطاً ببقائها، ومستمراً باستمرارية فعلها، فإذا ما عرفنا بأن (النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة)^(٣٨٣)، وإذن فالزمان - كما يعرفه استاذنا الآلوسي - هو حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر^(٣٨٤). أما المكان فهو عند افلوطين (يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره، وإنما يحيط المكان بشيء جسماني، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم، والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام، فليست أذن في مكان، لأن المكان لا

يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره^(٣٨٥). وهذا النص وما قبله من
نصوص يبين لنا إن افلوطين لم يدرس المكان أو الزمان بصورة مستقلة، وإنما
درسهما من خلال دراسته للنفس التي هي (علة له > المكان < والعلة تحيط
بالمعلول^(٣٨٦)، ولما كانت النفس أزلية - كما تبين آنفاً - فالمكان أيضاً أزلي
كما العالم والزمان.

المبحث الرابع

المتناهي واللامتناهي

عند الفلاسفة المسلمين قبل ابن سينا

المقصد الأول: الكندي

المقصد الثاني: الفارابي

المقصد الثالث: أبو بكر الرازي

المقصد الرابع: إخوان الصفا

تمهيد

بغض النظر عن مسألة أصالة الفلسفة اليونانية أو عدم أصالتها، ومعجزة العقل اليوناني أم اعتماده على ما سلف من حضارات، وهل أثر الشرق باليونان؟ أم لم يتأثر اليونان بالشرق وما وصل إليه من نظرات حول مختلف القضايا من الله مروراً بالطبيعة وانتهاء بالإنسان. لأن من دواعي ذلك النظر - أن دخلنا في تفاصيله - أن يؤدي بنا إلى متاهات لا تمت بصلة - من قريب أو بعيد لصلب موضوعنا، وعليه نقول بغض النظر - ذاك - فقد خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الاسلام والتزعات الفكرية الإسلامية من جهة، وثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي، اليوناني خصوصاً من جهة أخرى.^(٣٨٧) فلقد أخذ فلاسفة الإسلام من ديمقريطس، وهيرقليطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين وغيرهم، لكنهم دمجوا كل ذلك - بسبب محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل - في نهج فلسفي خاص، له من السمات والخصائص ما يحملنا على أفراد ما يمتاز به في الخضم العام للفكر البشري^(٣٨٨).

فلا تثريب على أحد، أن يأخذ عن الآخرين، إذا نجح في صهر وتمثل ما يأخذ في نهج أو نظام فلسفي له سماته وملامحة الخاصة، وخير دليل على ذلك هو مخالفة الكندي - كما سنرى لاحقاً - لأرسطو في قدم العالم، وتحوير مشائي الإسلام لنظرية أفلوطين في الصدور، وما نجده عند ابن سينا من أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو^(٣٨٩)، إلى غيره من أمور كثيرة في مجال الابداع الفلسفي لا يسع المجال لذكرها ثم أنه من الخطأ، كل الخطأ، الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة ومعنى، فهذه كذبة كبرى زوقتها لنا مذاهب مليئة بالدعاوى الزائفة التي أبعدتها عن تراثها الأوربي أيضاً.^(٣٩٠)

المقصد الأول: الكندي "ت ٢٥٨هـ"

أولاً- صورة العالم

يعتمد الكندي في مسألة صورة العالم على الفكرة السائدة في مباحث فلاسفة اليونان التي تعد الأرض في مركز الكون، كروية الشكل، ثابتة في مكانها، تحيطها كرة الماء، ثم كرة الهواء، ومن ثم كرة النار، وذلك طبقاً لطبيعة العناصر في خفتها وثقلها وسرعتها وبطئها، ثم تأتي الأفلاك ابتداءً من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذي ليس خارجه خلاء ولا ملاء. وهذه الأفلاك تتحرك حركة دائرية حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، وهذا الفلك - ما بعد فلك القمر - لا يعتريه كون ولا فساد، ولا نمو ولا نقص، ولا استحالة سوى الحركة المكانية، لأن هذه الصفات تخص عالم الكون والفساد، عالم العناصر الأربعة، عالم ما تحت فلك القمر، أما عالم الفلك الأقصى فهو ثابت بسيط دائم الحياة بالشخص وإن كان هادئاً لأنه مبتدع ابتداءً من عدم ككل شيء سوى الله، ولأنه مركب من هيولى وصورة المركب والحادث، وهي كائن حي ناطق

مميز، متحرك حركة مؤثرة في العالم الأسفل.^(٣٩١) والفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم، هو فلك مقفل، ليس خارجاً عنه شيء، أي لا خلاء ولا ملاء، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم، "أن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء، أعني لا فراغ ولا جسم"^(٣٩٢) وهذا مرتبط بتصور الكندي للمكان، فالمكان والتممكن عنده من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، والخلاء مكان لا متمكن فيه، فليس يمكن أن يكون مكان بلا متمكن أي خلاء، فليس يمكن أن يكون الخلاء المطلق موجود. هذا من ناحية الخلاء، وأما الملاء، فأما أن يكون لا متناهيًا، أي ملاء بعد ملاء، واللاتناهي بالفعل ممتنع أن يكون - كما سيتوضح لاحقاً - وأما أن يكون متناهي الكمية^(٣٩٣)، ونعود في هذه الحالة إلى نقطة الصفر، المكان والتممكن.

ثانياً: حدوث العالم

العالم عند الكندي محدث، حدث ضربة واحدة حدوثاً مطلقاً - وابتدع ابتداءً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة "فالواحد الحق إذن الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر"^(٣٩٤). والمقصود بالإبداع هنا هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، والابتداع يقابل هنا الصنع والتكوين لكونه مسبوقاً بالمادة، والابتداع بلغة الكندي هو "إظهار الشيء عن ليس"^(٣٩٥)، أو إيجاد شيء من لا شيء، لكون أن الكندي قد لا تستوي لديه عدمية سبق المادة أو الزمان مع دلالة الابتداع^(٣٩٦). هنا يتميز موقف الكندي تميزاً حاسماً عن تصور أفلاطون، لخلق العالم في "طيمائوس" وعن تصور أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله، وإن كان يستعمل بعض مصطلحاته ولكن باتجاه آخر - مثلاً يستعمل مصطلح "المتحرك الذي لا يتحرك" بمعنى المبدع الأول - ويختلف أيضاً عن أفلوطين في نظرية الصدور

أو الفيض، التي أريد بها هدم الشقة التي لا نهاية لها التي تفصل بين الإله الواحد وبين المادة وعالم الكثرة المتغير، عن طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة، لتنتهي تلك المحاولة إلى فشل ذريع فلسفياً ودينياً.^(٣٩٧)

ويتضمن موقف الكندي هذا مبدأين لم يسبق لهما أن وجدا في الفكر الفلسفي اليوناني: أولهما؛ القول بحدوث العالم، وثانيهما؛ خلق العالم من العدم المطلق ثانياً.^(٣٩٨)

أما علة وجود العالم، فيفترض الكندي علتين " العلة الفاعلة البعيدة ... الذات الإلهية، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ... والعلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض " ^(٣٩٩). وهذا مرتبط بتصوره أن العالم في جملته قسمان: الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر، وهو عالم العناصر الأربعة وما تتركب منها، الذي يتأثر بالعلة الفاعلة القريبة، والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم، وهو ليس خاضعاً لقوانين الكون والفساد، المختص بالعلة الفاعلة البعيدة (الله).

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، وعنهما صدر عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي، من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسمها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه، وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية.^(٤٠٠)

ثالثاً - التناهي واللاتناهي

إذا كان الكندي قد خالف أرسطو في مسألة قدم العالم، فقال بحدوثه وخلق من عدم، فإنه قد وافق أرسطو في مبدأي التناهي

- استحالة وجود ما لا يتناهي بالفعل.

- كل ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل، فلا بداية ولا نهاية له.
مما أدى بالكندي إلى القول بتناهي جرم العالم وزمانه وحركته
ومكانه. (٤٠١)

ويوضح الكندي مسألة التناهي في عدة رسائل (٤٠٢)، حيث يذكر مقدمات
رياضية عامة، يستند إليها في إثبات ذلك التناهي، سوف يأتي بعضها في سياق
دليل تناهي جرم العالم، والذي نجده واضحاً (في رسالة في الفلسفة الأولى)
وبالشكل الآتي: "لا يمكن أن يكون جرمأً أزلياً، ولا غيره مما له كمية أو كيفية،
لا نهاية له بالفعل، وأن لا نهاية له إنما هو في القوة، فأقول: أن من المقدمات
الأول الحقيقة، المعقولة بلا توسط، أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم
من شيء متساوية، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة، وذو
النهاية ليس لا نهاية، وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان
أعظم منها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم. وكل جرمين
متناهيي العظم إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب
أيضاً في كل عظم، وفي ذلك عظم (٤٠٣)" وإذا تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم
لا نهاية له، فإن "الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول
في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول بالحركة،
وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً" (٤٠٤).

وإذا كان هذا العالم حادثاً، فلكل حادث محدث "فأنه ليس ممكن أن
يكون الشيء علة كون ذاته... لأنه لا يخلو من أن يكون ليساً وذاته ليس أو
يكون ليساً وذاته أيس، أو يكون أيساً وذاته ليس، أو يكون أيساً وذاته أيس
(٤٠٥)". هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن "لا نهاية في العلل ممتنع. فتكون علة
لعلة، وعلة لعلة، أي ما لا نهاية (٤٠٦)"، وإذن "أن للأشياء جميعاً علة أولى غير
مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم

منها، وهي سبب كونها وثباتها^(٤٠٧). وهكذا يقيم الكندي نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفة يجعلهما يسيران بتوافق وإنسجام نحو هدف واحد هو "الحق" أي المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والإنسان، مدشناً عملية "تعريب" الفلسفة وتبيئتها.^(٤٠٨)

المقصد الثاني: الفارابي ت ٨٣٣٩ -

أولاً - الفيض

يرتبط اسم الفارابي بنظرية الفيض "Emanation"، التي يرى اتباعها - وأولهم في الإسلام، الفارابي - أن الخلق والابداع، عبارة عن اختراع الصور وإبداعها من دون المادة الأولية، وإثبات تلك الصور في الهيولى من واهب الصور أو العقل الفعال. فالموجودات الجزئية - في نظر الفيضيين - تصدر عن الأول (الله) ضرورة، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة، تعرف بالعقول المفارقة.

إذن الأول "منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده، فهو إذن واحد... غير منقسم في جوهر"^(٤٠٩)، ومن هذا الأول يفيض وجود الثاني، الذي هو جوهر غير متجسم أصلاً ولا في مادة يعقل ذاته ويعقل الأول، وفيما هو يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

ومن هذا العقل، وبنفس الطريقة التعقل للأول والتجوهر بالذات، يصدر الثالث (كرة الكواكب الثابتة)، والرابع (كرة زحل)، والخامس (كرة المشتري)، والسادس (كرة المريخ)، والسابع (كرة الشمس)، والثامن (كرة الزهرة)، والتاسع (كرة عطارد)، والعاشر (كرة القمر)، والحادي عشر (العقل الذي يدير العالم ما دون فلك القمر)، وهنا تنتهي سلسلة العقول المفارقة، التي بطبيعتها

تتحرك حركة دورية^(٤١٠)، وهي كاملة بذاتها، فلا تمر من القوة إلى الفعل، ليبدأ عالم الموجودات التي تدور في فلك تحت فلك القمر "الأجسام الطبيعية من هذه الاسطوانات، مثل النار والهواء والماء والأرض... والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق"^(٤١١)، وعلى هذا الأساس يمكن القول "أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا عد ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني إذا عد ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود"^(٤١٢). وهذه ثنائية صريحة واضحة في الوجود بين الممكن والواجب، فضلاً عن الثنائية التي في الممكن من حيث حالتيه: حال بقائه في حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب، وحال وجوبه أو وقوعه^(٤١٣). إلا أن تلك الثنائية فقد كانت المنفذ الوحيد لتجاوز صعوبة تفسير صدور الكثرة عن الواحد، ولما كان لا يصدر عن الواحد - في مذهب الفيضيين - إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة، وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها^(٤١٤).

أن ما يمكن استخلاصه من نصوص الفيض أعلاه، أن العالم محدث من قبل علة تامة لا يتأخر عنها فعلها (الله)، وأنه أحدثه من عدم لا في زمان، أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان^(٤١٥). وليس في موقف الفارابي - هنا - ما يؤدي إلى مفارقة حدية بينه وبين نظرية الخلق في القرآن، لأن الإيجاد بلا زمان لا يمكن فرضه إلا بدلالة الذات الكاملة التي أرادت ولا بدء لإرادتها زماناً.. فيكون أمر الإيجاد أو الإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداءً^(٤١٦).

ثانياً - المنتاهي واللامنتاهي

على الرغم من أن الفارابي لم يدرس الجانب الطبيعي بشكل واضح وملاموس، وآراؤه بهذا الصدد، التي تعنى من قريب أو بعيد بمسائل تتصل

بالفلسفة الطبيعية، متفرقة في ثنايا مؤلفاته^(٤١٧)، إلا أننا نجد نصوص قليلة تجمل رأيه في التناهي واللاتناهي، ذلك الرأي الذي لا يخرج عن الخطوط العريضة للبحث الأرسطي في هذه المسألة، إذ نقرأ في نص قوله "لا يجوز أن تكون الأشياء ذوات المقادير والإعداد وذوات الترتيب بالفعل لا نهاية"^(٤١٨)، أي أن الأجسام وهي ذوات المقادير والإعداد المرتبة الموجودة بالفعل لا بد أن تكون متناهية.

وفي نص آخر يرى الفارابي أن "الأفلاك كلها متناهية، ليس ورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً، لكان موجوداً بالقوة"^(٤١٩).
عموماً يلتقي الفارابي مع أرسطو في أغلب ما يذهب إليه في هذه المسألة، على الرغم من أنه أخذ بنظرية الفيض الأفلوطينية، إذ يرى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وهذا يعني قدم الزمان "فكل العالم إنما هو مركب من بسيطين وهما المادة والصورة المختصتان فكونهما كان دفعة بلا زمان"^(٤٢٠).
وقدم الحركة أيضاً، فإنه "لا ابتداء زمني للحركة ولا انتهاء زمني لها"^(٤٢١)، وذلك لأن الحركة من جملة العالم، وهو أزلي، فمن الطبيعي أن تكون حركته أزلية. وأما المكان، فهو متناه لتناهي جرم العالم، فإنه "لا يجوز أن يوجد جسم يحصل بالفعل بلا نهاية"^(٤٢٢).

أما النفس، فهي عند الفارابي حادثة يفيضها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها^(٤٢٣)، وبما أنها صورة الجسد "فلا يجوز أن توجد قبل البدن كما يقول أفلاطون ولا يجوز أنتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون"^(٤٢٤).

ومن ثم "هي جوهر بسيط مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر احدي، وهو الإنسان على الحقيقة"^(٤٢٥).

أولاً - القدماء الخمسة

قال الرازي بقدم خمسة أشياء " الباري سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهیولی الأولى ثم المكان ثم الزمان المطلقان ^(٤٢٦) ". غیر أنه - مع قوله هذا بالقدماء الخمسة - فهو يقول بوجود خالق ^(٤٢٧)، إلا أن ذلك الخالق (الله) مجرد صانع للعالم كما يصنع النجار الكرسي، أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة، فهو من أصحاب الهیولی ^(٤٢٨). ودليله على أزلية الهیولی " أن الله تعالى حين انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم هو الذي بعثه على هذا الفعل ^(٤٢٩) " أي أن الرازي يذهب هنا إلى أن الموجودات المادية في هذا العالم تحدث بالتركيب لا بالإبداع، انطلاقاً من قاعدته الذهبية التي انطلق منها لإثبات أزلية الهیولی ^(٤٣٠).

ثانياً - العالم والنفس والعقل

أقر الرازي - كما مر بنا - وجود خالق، - أما كيفية الخلق، فهي كالآتي:
أول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط وهو الأصل الذي تقوم منه النفوس، وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة، ويسمى هذا الأصل النوراني، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس بالعقل أو النور الفاضل من نور الله - نلاحظ هنا الأثر الأفلاطوني - ويتبع النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة، على أنه وجد منذ وجود النور الروحي البسيط وجود مركب هو الجسم، وهذا التركيب ناشئ من كون الله تعالى يعلم ميل النفس إلى التعلق بالهیولی وتعشقها لها وكرها مفارقة الأجسام بحيث ننسى نفسها وعالمها الأول نلاحظ هنا الأثر الأفلاطوني، فيركب الله من الهیولی تراكيب مختلفة،

والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من العناصر الأربعة، وهذا كله موجود منذ الأزل لم يسبقه زمان، لأن الله لم يزل خالقاً. (٤٣١)

ثالثاً - الزمان والمكان

١- الزمان

فرق الرازي بين "الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة، وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك" (٤٣٢)، فالزمان المطلق، قديم، أزلي، ثابت لا يبطل، إذ "ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة أو الدهر" (٤٣٣). وعليه "فإن الزمان المطلق قديم لا بدء له ولا إنتهاء" (٤٣٤)، بينما الزمان المضاف، زمان حادث وليس بقديم، ذلك لأن "الأيام والليالي وعدد السنين لا يجوز أن تكون قديمة، لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك معدودة بطلوع الشمس وغروبها والفلك وما فيه محدث" (٤٣٥). ويترتب على هذا؛ أن الزمان يبطل ببطلان الحركة لأنه مقدر بها "فالزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته" (٤٣٦).

٢- المكان

يفرق الرازي - كما في الزمان "بين المكان المطلق الذي هو الخلاء وبين المكان المضاف الذي لا بد له من متمكن" (٤٣٧)، فالمكان المضاف "إنما هو مضاف إلى المتمكن، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان" (٤٣٨)، وعليه فالمكان المضاف متناه، أما المكان "فيجوز وجوده من دون أن يوجد المتمكن، فوجب أن المكان غير متناه" (٤٣٩). وهناك دليل آخر على أزلية المكان المطلق: لما كان لم يحدث شيء في العالم إلا من شيء آخر، صار هذا

دليلاً على أن الإبداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً، فوجب من ذلك أن تكون الهيولى قديمة، ولما كان لا بد للهيولى من مكان، ثبت أن المكان قديم أيضاً. ^(٤٤٠)

المقصد الرابع - إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري)

أولاً- الله والعالم

إذا كانت فلسفة إخوان الصفا قائمة على عناصر متعددة ومتنوعة، أفلاطونية، أرسطوطاليسية، أفلوطينية، وقبل ذلك فيثاغورية، ففيثاغورس عندهم هو المعلم الأكبر، وهو خزانة الحكمة فليس ذلك من باب التلفيق، كما يذهب "دي بور" ^(٤٤١)، بل إلى إيمانهم بالوحدة الفلسفية، فالحقيقة واحدة، وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلا ظاهر، وأما الباطن فواحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم ^(٤٤٢). "فظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة؛ أما النفوس القوية فغذاؤها النظر الفلسفي العميق" ^(٤٤٣).

يرى إخوان الصفا أن "البارئ تعالى ... علة الموجودات وسبب الكائنات وهو أبدي الوجود دائم البقاء" ^(٤٤٤)، وأنه القديم وحده لأن "القديم هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الاحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى الله تعالى هذا شأنه" ^(٤٤٥).

وعليه يكون "وجود العالم عن الله تعالى اختياراً لا طبعاً.. إذ البارئ تعالى مختار في فعله إن شاء فعل وإن شاء أمسك" ^(٤٤٦) والبارئ تعالى - عند الإخوان - خلق العالم من عدم، إذ "أن كل مصنوع فإن صانعه من هيولى في زمان ما بحر كات وأدوات. وليس حدوث العالم وصنعتة وإبداع البارئ تعالى هكذا بل

أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها أعني الهيولى والمكان والزمان والحركات والأدوات والأعراض^(٤٤٧) .

وهكذا، وفي مواضع متعددة من رسائلهم، يدافع إخوان الصفا عن فكرة الحدوث، رافضين رأي من يقول بقديم العالم، واصفين إياه بالجهل والحيرة وغفلة النفس، لأن الحقيقة في نظرهم هي «أن العالم محدث مبدع مخترع كائن بعد أن لم يكن وأن مبدعه ومخترعه ومحدثه وخالقه ومصوره هو البارئ جل جلاله أبدعه كما شاء وكيف شاء بقوله تعالى (كُنْ)»^{(٤٤٨) (٤٤٩)} .

ثانياً - الزمان والمكان

أما الزمان والمكان عندهم، فهما متعلقان بوجود الفلك وحدوثه، لذلك يقولون: "إذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان بل أبدع تعالى الفلك وأداره وأوجد المكان والزمان ما بعد وجود الفلك"^(٤٥٠) . ولذلك كله علاقة وثيقة بحركة الأفلاك، إذ أن "عالم الأفلاك وجواهر أشخاصها ... لا تتغير ولا تفسد ولا تستحيل ما دامت لها هذه الحركة الدورية والأشكال الكروية إلا أن يشاء باريها وخالقها أن يبطلها دفعة واحدة أو على التدرج أو يوقفها عن الدوران"^(٤٥١) . ثم أن "هذا لا محالة كائن لأن كل شيء في الإمكان ... ووقوف الفلك عن الدوران من الممكن لأن الذي يحركه يمكنه أن يسكنه"^(٤٥٢) .

وهذا نفي واضح لأبدية العالم والزمان والمكان ومن ثم تناهي الكل عدا الله تعالى.

- (١) سورة النازعات ، آية ٤٣-٤٤.
- (٢) سورة الحشر ، آية ٧.
- (٣) أنظر: ابن منظور: لسان العرب، المجلد (١٥)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦، ص ٣٤٤٣٤٣، مادة (نهي).
- (٤) أنظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص ٩٣، مادة (نهي).
- (٥) أنظر: ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار أحياء الكتب العلمية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٩هـ، ص ٣٥٩، مادة (نهي).
- (٦) أنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج ١، (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦٩.
- (٧) أنظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٠٧.
- (٨) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٨٤.
- (٩) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٤٩٨-٤٩٩.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.
- (١١) تجاوز المصطلح عند فلاسفة الإسلام له ما يبرره فالدراسة مخصصة لدراسة المتناهي واللامتناهي عند ابن سينا ومن خلاله سوف ندرس مواقف الفلاسفة المسلمين من = مفهوم التناهي واللاتناهي في الفصول اللاحقة من الدراسة. فضلاً عن تخصيص المبحث الرابع من هذا الفصل لذلك الغرض.
- (١٢) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٥٠٠.
- (١٣) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ط ٣، مصر، بدون

تاريخ، ص ١٥٥.

(١٤) من "عمانويل كانت" إلى "برتراند رسل"، استفتت من: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٩٧ فما بعد.

(١٥) انظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٦٥.

(١٦) انظر: زهير محمد حسن، عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة (آفاق عربية) السنة التاسعة، العدد (٨)، بغداد، ١٩٨٤، ص ١٠٦.

(١٧) انظر: هـ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبر إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص ٣٦.

(١٨) انظر: يوسف حوراني، الإنسان والحضارة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٢٩٢٨.

(١٩) انظر: الفرد نورث هويتيد، مغامرات الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص ١٨٨.

(٢٠) انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، قبل أن يتفلسف الإنسان، بيروت، ١٩٥٨، ص ٨٥.

(٢١) انظر: المصدر السابق، ص ١٠١، ١٠٢.

(٢٢) انظر: علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة، دار نشر الثقافة

بالأسكندرية، مصر، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م، ص ٨٧.

(٢٣) انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش دار الرشيد للنشر، بغداد، ط ٤، ١٩٨٠، ص ١٠.

(المقدمة).

(٢٤) طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ٧٩.

(٢٥) انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٢٦) انظر: الدكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف،

القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣، ج ١، ص ١٢٢.

(٢٧) انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص ٩٥.

(٢٨) انظر: رواية الطوفان السومرية (زيو - سدر)، ضمن: طه باقر، ملحمة كلكامش،

ص ٢٠٥.

- (٣٩) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٩.
- (٣٠) انظر: مدام ايلينا كاسان، حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، العدد (٢٠١)، مجلد ٣١، السنة ١٩٧٥، بغداد، ص ٣٢٧.
- (٣١) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٥٢. وأنظر: الدكتور محمد عبد اللطيف مطلب: صورة الكون، سلسلة الموسوعة الصغيرة، العدد ٣٥، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩، ص ٢٢.
- (٣٢) انظر: هـ فراتكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٦٠.
- (٣٣) انظر: حسام محي الدين الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ١٢٣.
- (٣٤) أنظر: ملحمة كلكامش، ص ٩٧.
- (٣٥) مؤلف الألياذة والأوديسة، وهو شخص اختلف الباحثون حول حقيقة شخصيته، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد. أنظر: الآلوسي، بواكير، ص ١٩٦.
- (٣٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٥، ١٩٦٦، ص ٣.
- (٣٦) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢١٠.
- (٣٧) انظر: الآلوسي، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٦، وقد عبر الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) فيما بعد عن هذه الفكرة بقوله: الالفاظ المترادفة على النفس وهي أربعة: النفس، القلب، الروح، والعقل، أنظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت، ص ١٠، وقارن الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٢٥، اذ يقول: للنفس عند كل قوم اسم خاص.. والخلاف في الأسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه.. فالقلب والروح عندنا، والمطمئنة كلها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المدرك، وحيشما نقول الروح

المطلق أو القلب فإنما نعني به هذا الجوهر.

(٤٩) أقدم شاعر في الغرب، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، له ديوان (الأعمال والأيام) و (أصل الآلهة).

(٥٠) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص ٧.

(٥١) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢٢١.

(٥٢) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢٢٩.

(٥٣) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ترجمة الدكتور زكي نجيب

محمود، مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٧، ص ٣٦.

(٥٤) نسبة إلى أرفيوس، وهي شخصية غامضة اختلف الباحثون حول حقيقته.

(٥٥) انظر: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب

العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢٩.

(٥٦) انظر: فيليب ويلرايت، هيراقليطس، ترجمة عبدة الراجحي، ضمن: الدكتور علي

سامي النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٦٩، ص ٦.

(٥٧) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم،

ص ٨٢.

(٥٨) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ٢٤٣.

(٥٩) انظر: الآلوسي، الزمان، ص ٤٦.

(٦٠) انظر: جان فال، طريق، ص ٢٥.

(٦١) انظر: أوليف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة الدكتور

عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٦٠.

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٦٣) انظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ٢٠٨.

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

- (٥٣) العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩١، ص ٣.
- (٥٤) العهد الجديد، أنجيل يوحنا، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، ص ١٤٥.
- (٥٥) سورة هود، آية (٧).
- (٥٦) للمزيد عن هذه المسألة أنظر: الآلوسي، الزمان، ص ٢٥.
- (٥٧) سورة الحديد، آية (٣).
- (٥٨) أنظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٩، ص ٣٧.
- (٥٩) أنظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ٢٠٣.
- (٦٠) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣. وأنظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، فجر، ص ٢٧.
- (٦١) أنظر: عبد السلام بنعيد العال وسالم يفوت، درس الايستمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٦.
- (٦٢) أنظر: جان فال، طريق، ص ٤٩٩.
- (٦٣) أنظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥، ص ٢٨. وأنظر: الأهواني، فجر، ص ٥١. وأنظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٤٦.
- (٦٤) أنظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص ٨٣.
- (٦٥) Bruno Snell: The discovery of the mind. New York , ١٩٦٠, p. ٢٣٧-٢٣٨.
- (٦٦) أنظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٢٨. وأنظر: الأهواني، فجر، ص ٥١. وأنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٥٧.
- (٦٧) أنظر: جان فال، طريق، ص ٤٠.
- (٦٨) أنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ج ١، ص ٢.
- (٦٩) أنظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ١٥٥.
- (٧٠) أنظر: جورج ف. ف. هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار

الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، مج ١، ص ٣٢.

(٧١) انظر: أميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢١٣.

(٧٢) انظر: هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، ط ٢، ١٩٧٥، ص ١٩٥.

(٧٣) Burnet: Early Greek Philosophy, London , ١٩٦٣.p. ١٣٤.

(٧٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٢٣.

(٧٥) انظر: فيليب ويل رايت، ضمن: النشر، هيراقليطس، ص ٧ (المقدمة).

(٧٦) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٢٦١.

(٧٧) Zeller: Outlines of the history of greek philosophy, London, ١٩٦٣.p.٧٥.

(٧٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ٩٦.

(٧٩) انظر بدوي، ربيع، ص ١٠٠.

(٨٠) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ج ٢، ١٩٨٢، ص ٤٠٤.٤٠٣، مادة " المفهوم "، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، دار

الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧١، ص ٢٢٢. مادة " المفهوم ". وأنظر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٤٨٨. مادة " المفهوم ".

(٨١) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٣٩.

(٨٢) انظر: أنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط

للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٠.

(٨٣) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة الدكتور جورج حداد وآخرون، ج ٢،

دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص ٥٥ - ٥٦.

(٨٤) انظر: أنعام الجندي، المصدر السابق، ص ٢٢.

- (٨٥) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم ج ٢، ص ٥٦.
- (٨٦) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم، ص ٩٤.
- (٨٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٢٣.
- (٨٨) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج ١، الكويت، ١٩٨٣، ص ٤٧. وأنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٨.
- (*) (اللوغوس): هو المبدأ الكوني، أنظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس، ص ٢٩.
- (٨٩) انظر: يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص ١٨.
- (٩٠) الشذرات (٣٩ - ١٢٦) الأهواني، فجر، ص ١٠٦.
- (٩١) Zeller , op. Cit.p.٦١.
- (٩٢) الشذرات (٤١، ٤٢، ٩١) الأهواني: فجر، ص ١٠٦.
- (٩٣) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٤٨.
- (٩٤) انظر: الشذرات (٢٥، ٧٦)، الأهواني، فجر، ص ١٠٥.
- (٩٥) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٤٦.
- (٩٦) انظر: فردريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ١٥٨.
- (٩٧) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٥٥.
- (٩٨) شذرات (٢٠ - ٣٠)، الأهواني، فجر، ص ١٠٤.
- (٩٩) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٩٩.
- (١٠٠) انظر: أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٧٤.
- (١٠١) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٢٥.
- (١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥، وأنظر الأهواني، فجر، ص ٨٤.
- (١٠٣) انظر: الأهواني، فجر، ص ٨٤.

- (١٠٤) انظر: آيرون شرودنجر، الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٥٤.
- (١٠٥) انظر: أرسطو، مقالة الألف الكبرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٦٧ مج ١، ص ٦٣.
- (١٠٦) انظر: جيغن، المشكلات، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (١٠٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢.
- (١٠٨) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٥٩. وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٧٣. وأنظر: برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص ٧٠.
- (١٠٩) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٠.
- (١١٠) أنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٦٥، وأنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٣١.
- (١١١) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٨٥.
- (١١٢) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٦٩.
- (١١٣) يقول وليم شكسبير في واحدة من مسرحياته في إشارة إلى مذهب تناسخ الأرواح وعلى لسان المهرج وهو يخاطب بطل المسرحية "ملفلفيو": هل تخشى أن تقتل عصفوراً لثلاث تطرد منه روح جدتك. أنظر: وليم شكسبير، مسرحية الليلة الثانية عشرة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩، ص ٢٠٥.
- (١١٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧.
- (١١٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨.
- (١١٦) انظر: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو زكري، دار العروبة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٨.
- (١١٧) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٤.
- (١١٨) Zeller, Op.cit. p. ٤٢.
- (١١٩) انظر: الدكتور الألوسي، بواكير، ص ١٦٠.
- (١٢٠) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٢٦٥.

(١٢١) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٩٠.

(١٢٢) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٣١.

(١٢٣) شذرة ٨، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٢٤) شذرة ٨، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٢٦) Burnen , Op. P. ١٧٩.

(١٢٧) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص ٨١.

(١٢٨) شذرة (٨)، الأهواني، فجر، ص ١٣٢.

(١٢٩) شذرة (٦)، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٣٠) شذرة (٦)، الأهواني، فجر، ص ١٣١.

(١٣١) شذرة (٥.٤)، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٣٢) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٩١.

(١٣٣) شذرة (٨)، الأهواني، فجر، ص ١٣٢.

(١٣٤) شذرة (٨)، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٣٥) انظر: جان قال، طريق، ص ٤٩٩.

(١٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(١٣٧) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٧٨.

(١٣٨) انظر: افلاطون، البرمنديس، حقق النص وقدم له أوغست ديس، عربيه عن الأصل

اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق ١٩٧٦، ص ٦٨.

(١٣٩) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(١٤٠) انظر: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ٧٧.

(١٤١) انظر: افلاطون، البرمنديس، ص ٦٨.

(١٤٢) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة

بغداد، بغداد، ١٩٩٠، ص ٧٤.

(١٤٣) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٧٨.

(١٤٤) انظر: فردريك نيتشة، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص ٧٦.

(١٤٥) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٣.

(١٤٦) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص ٨١.

(١٤٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٣.

(١٤٨) حجج زينون تربو على الأربعين لم يسلم منها إلا أربعة ضد الحركة، وأربعة ضد

الكثرة، انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥١ - ١٥٢، وأنظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية في

عصورها الأولى، ص ١٠٦ - ١٠٨. وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠ -

٣٣، وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٥٨.

(١٤٩) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم،

ص ١٢٥.

(١٥٠) انظر: م. تايلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة

وتقديم الدكتور ماهر كامل، ط ١، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٣٨.

(١٥١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٤.

(١٥٢) شذرة (٧)، الأهواني، فجر، ص ١٥٦.

(١٥٣) شذرة (١)، الأهواني، فجر، ص ١٥٥.

(١٥٤) شذرة (٣)، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٥٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٤، وأنظر: الدكتور علي سامي

النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط ١، الاسكندرية، ١٩٦٤، ص ٨٨، وأنظر: بدوي،

ربيع، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١٥٦) شذرة (٧)؛ الأهواني، فجر، ص ١٥٧.

(١٥٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٧، وأنظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٤، وأنظر:

النشار، نشأة الفكر الفلسفي، عند اليونان، ص ٨٧، وأنظر: بدوي، ربيع، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٣.

(*) حكيم يوناني ميلاده غير معروف بدقة، من المحتمل أنه عاصر ((أنبادوقليس)) و

((أنكساغوراس)) تتلمذ على يد ((بارمنيدس)) وقيل أنه أخذ العلم عن ((زينون))

والنصوص المنقولة عنه قليلة لم يبق منها الا واحداً سنورده في المتن: أنظر: الأهواني، فجر، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ١١٥، وأنظر جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٨٩ - ٩٠.

(١٥٩) أنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١١٥ - ١١٦.

(١٦٠) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٩١.

(١٦١) أنظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في

الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، ١٩٧٢، ص ٢٣٤.

(١٦٢) أنظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٩٨.

(١٦٣) أنظر: الأهواني، فجر، ص ٢١٠.

(١٦٤) أنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١٢٠، وأنظر كذلك: رسل، حكمة

الغرب، ج ١، ص ٧٧، وأنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص ١٠٢.

(١٦٥) أنظر: الأهواني، فجر، ص ٢١٤.

(١٦٦) أنظر: برهيه، اليونانية، ص ١٠٣.

(١٦٧) أنظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٢٠.

(١٦٨) أنظر: الأهواني، فجر، ص ٢١٦.

(١٦٩) أنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١١٧.

(١٧٠) أنظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٧٤.

(١٧١) أنظر: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١١١.

(١٧٢) أنظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية، في عصورها الأولى، ص ٧٥.

(١٧٣) أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٨.

(*) أي أن هذه الصفات ثمرة " العرف " أي أن الإنسان هو الذي اصطلح على تسمية

الأشياء المؤلفة من الذرات حيوانات ونباتات وناراً وماء وهواء إلى آخر ذلك. أنظر:

الأهواني، فجر، ص ٢٢٢.

(١٧٤) أنظر: الأهواني، فجر، ص ٢٢١.

(١٧٥) أنظر: جييجن، المشكلات، ص ٢١٩.

- (١٧٧) انظر: النشار، ديمقريطس، ص ١٩.
- (١٧٨) انظر: أميل برييه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص ١٠٢.
- (١٧٩) انظر: الأهواني، فجر، ص ٢٢٣.
- (١٨٠) انظر: الأهواني، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (١٨١) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٦٤. وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٧.
- (١٨٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٥ - ٣٦.
- (١٨٣) انظر: الدكتور، كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٥٢.
- (١٨٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٦٧، وللمزيد أنظر: كريم متي، المصدر السابق، ص ٥٢، حيث يورد أقوال أرسطو نصاً، وقارن: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٥٧.

- (١٨٥) انظر: أميل برييه، الفلسفة اليونانية، ص ١٩.
- (١٨٦) شذرة (٧) و (٨)، الأهواني، فجر، ص ١٦٦.
- (١٨٧) انظر: أميل برييه، المصدر السابق، ص ٨٨ - ٨٩.
- (١٨٨) شذرة (٢١)، الأهواني، فجر، ص ١٦٨.
- (١٨٩) شذرة (١٧)، المصدر نفسه، ص ١٦٧.
- (١٩٠) انظر: الدكتور، جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٦٦.
- (١٩١) Burnet Op. Cit. P٢٢.

- (١٩٢) شذرة (١٤)، الأهواني، فجر، ص ١٦٦.
- (١٩٣) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، أرسطو ص ٢٠٨، وأنظر: كذلك موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ج ١، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٧ - ١٠٨، وأنظر: جان قال، طريق، ص ٤٩٩.
- (١٩٤) انظر: فردريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص ٨١.
- (١٩٥) شذرة (١٠)، الأهواني، فجر، ص ١٩٤.
- (١٩٦) شذرة (١٧)، المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(١٩٧) شذرة (١١)، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٩٨) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٣٩٨.

(١٩٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ١٠٦، وقارن: الأهواني، فجر، ص ١٩٩.

(٢٠٠) انظر: الدكتور، محمد عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة

الإسلامية، دار عويدات، ط ٢، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٧

(٢٠١) Zeller Op[. Cit. P. ٩٥.

(٢٠٢) شذرة (١٢)، الأهواني، فجر، ص ١٩٤.

(٢٠٣) انظر: أميل برهيه، الفلسفة اليونانية، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٠٤) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٩٩.

(٢٠٥) انظر: النشار، ديمقريطس، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٢٠٦) انظر: اندريه كريسون، سقراط، ترجمة الدكتور بشارة الخوري، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(٢٠٧) انظر: الدكتور أميرة حلمي مطر، ضمن: كتاب محاورات ونصوص لأفلاطون،

ترجمة وتقديم الدكتور أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨-٩.

(٢٠٨) انظر: كريسون، سقراط، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢٠٩) Zeller m Op. Cit. P. ١٧.

(٢١٠) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٥.

(٢١١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ١١٠ - ١١١.

(٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣.

(٢١٣) انظر: أفلاطون، محاورات فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس

الشرييني، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٧٤، ص ٦١.

(٢١٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل

اليوناني الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٤٦.

(٢١٥) انظر: أفلاطون، المأدبة، ترجمة الدكتور وليم الميري، دار المعارف، مصر،

١٩٧٠، ص ٧٠.

(٢١٦) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨٠.

(٢١٧) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي برارة، تحقيق وتقديم البير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨، ص ٢١٨.

(٢١٨) انظر: أفلاطون، قيدون، ترجمة النشار، ص ٦٩.

(٢١٩) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٢٥.

(٢٢٠) انظر: الدكتور، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٠، ص ١١٢.

(٢٢١) Zeller , Op. Cit. P. ١٤٨.

(٢٢٢) يتميز الكلبي بأنه يتكرر، أما كماهية في سلسلة من النسخ الجزئية، وأما كقاعدة في سلسلة من الأحداث. انظر: جيجن، المشكلات، ص ١٩٠ والمقصود بتكراره كماهية مثل ماهية الإنسان في أفراد النوع الإنساني، أو كقاعدة، أي قانون طبيعي في مجرى الأحداث التاريخية مثل الانتظام المطلق الذي لا يتغير في حركة الأجرام السماوية.

وقد كان اليونان يصفون الكلبي بالخلود ويعتبرونه مشاركاً في الألوهية لعدم تغيره وبقائه ثابتاً هو هو على الرغم من كل التغيرات، وقد بنى " أفلاطون " (عالم المثل) على هذا الأساس، فجعله يمثل الوجود بقدر ما يمثل الكلبي الذي ليست الجزئيات إلا صوراً غير كاملة ولا دقيقة منه. وهكذا ترتبط نظرية الوجود بالمنطق ارتباطاً لا ينقسم فيما اعتدنا على تسميته بمفهوم (المثل) وهو مفهوم كثيراً ما تعرض لسوء الفهم ولم يستخدمه أفلاطون إلا نادراً. انظر: جيجن، المشكلات، ص ١٩٢ وعلى هذا الأساس فالكليات معاني عامة لا تشغل حيزاً ما أو مكاناً أو زماناً، أنها (أبدية). انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٠١.

وقد قال أرسطو عن ذلك " ومنهم من يضعون الجوهر هي الكلية وذلك أن الكلية وهي التي يقولون أنها هي خاصة مبادئ الجوهر هي الأجناس وهذا من قبل أن طلبهم كان على طريق المنطق ". انظر: أرسطو: مقالة (اللام)، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٦٧، ج ٣، ص ١٤١٧. وقد علق ابن رشد بأن أرسطو " يشير بذلك إلى أفلاطون وذلك أنه كان يعتقد في الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة في

الجزئيات"، أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج)، ج ٣، ص ١٤١٧.
(٢١٣) أنظر: الدكتور فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٤٦.

(٢١٤) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بريارة، ص ٢٦٣.

(٢١٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٢١٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٢١٧) أنظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢١٨) أنظر: الدكتور حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠١.

(٢١٩) الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٢، وقارن: الدكتور محمد غلاب، مشكلة الآلوهية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧، ص ٣٨، إذ يقول: إذا كان من المحتمل أن نشأ شيء بدون علة، وأن ما ينتج - أي علة - سابق بطبيعته على ما ينتج - أي المعلول - فهذا تصريح من أفلاطون بالخلق من عدم.

(٢٢٠) أفلاطون، طيماوس، ترجمة بريارة، ص ٢٠٧.

(٢٢١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢٢٢) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بريارة، ص ٢١٩.

(٢٢٣) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨١.

(٢٢٤) أنظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٧٤.

(٢٢٥) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بريارة، ص ٢١٢.

(٢٢٦) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بريارة، ص ٢٢١.

(٢٢٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٢٨) يذهب الدكتور الألوسي إلى أن استنتاجات أفلاطون في محاوره "طيماوس" غير

صادقة وغير حقيقية، وهي في الواقع ليست أكثر من لعب واستجمام، فنظريته في المثل لا تبقي مكاناً لأية تجريبية أو عملية Empirical Knowledge أنظر: الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٠، بينما تذهب الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى أن أفلاطون لم يقصد من محاوره "طيماوس" سوى تبيان العلاقة الوثيقة بين العالم والإنسان. أنظر: الفلسفة اليونانية

تاريخها ومشكلاتها، ص ١٩٨. في حين يذهب أميل بريهيه إلى أن الأسطورة والعلم أن كان ينبغي أن يتخطى القروض الرياضية، مترابطان برباط لا تفصم عراه، وإن كان هذا النزوع إلى نوع من التحقق الأسطوري والخيالي يمثل حجر عثرة في فلسفة أفلاطون. أنظر: تاريخ الفلسفة، ج ١ (الفلسفة اليونانية)، ص ١٥٦ ويذهب رسل إلى أن هذه المحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، وذلك لما تحتوي عليه من مقدار السخف الذي لا قيمة له إطلاقاً. أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢٣٩) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص ٢١٣.

(٢٤٠) أنظر: الجمهورية، ص ١٥٨، إذ يخصص أفلاطون مبحثاً لمركز المرأة في الدولة، وأنظر: أوليفر لي مان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد (سلسلة عالم المعرفة) العدد (٣٠١)، الكويت - ٢٠٠٤، ص ٥٦.

(٢٤١) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٤٤.

(٢٤٢) أنظر: الدكتور علي عبد الهادي عبد الله، الفلسفة الطبيعية عند افلاطون - قراءة في محاورة طيماوس - مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، حزيران ٢٠٠٢ العدد الثاني، ص ١٢٣.

(٢٤٣) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٤٧.

(٢٤٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨.

(٢٤٥) أنظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٠٨.

(٢٤٦) يذهب "المرزوقي" إلى أن عبارة أفلاطون "أن الزمان صورة متحركة للأزل"

تعني أن الزمان عند أفلاطون صورة يعد صورة الفلك. أنظر: الشيخ أبو علي المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ط ١، الهند ١٣٣٢هـ، ص ١٣٩. بينما يذهب "بينيس" إلى أن الزمان في هذه العبارة يعني صورة الدهر، أنظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٥٢، على حين يرى أستاذنا الدكتور الألوسي أن مقصود العبارة هو أن الزمان مقدار للحركة الفلكية، أنظر: الدكتور حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٥.

- (٢٤٧) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربرة، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (٢٤٨) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربرة، ص ٢٢٩.
- (٢٤٩) انظر: الآلوسي، الزمان، ص ٦٩.
- (٢٥٠) انظر: البيهري، ضمن: أفلاطون، طيماوس (بربرة)، المقدمة، ص ٩١ - ٩٢.
- (٢٥١) انظر: جان قال، طريق الفيلسوف، ص ١٢٥.
- (٢٥٢) انظر: البيهري، ضمن: أفلاطون، طيماوس (بربرة)، المقدمة، ص ٩٥ - ٩٦.
- (٢٥٣) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة بربرة، ص ٢٦٧.
- (٢٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
- (٢٥٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٣٩.
- (٢٥٦) انظر: الدكتور، حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١ - ١٩٨٧، ص ٢٨.
- (٢٥٧) انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت - ط ٤، بدون تاريخ، ص ٣٢.
- (٢٥٨) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، ص ٧٦ فما بعد وأنظر: الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٢٧٩ فما بعد.
- (٢٥٩) انظر: أفلاطون، فيدون، ص ٤٥.
- (٢٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (٢٦١) انظر: أفلاطون، فيدون، ص ٤٧.
- (٢٦٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٢٦٣) انظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٢٠٦، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٢٦٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٥٢. وقارن: طيماوس، ترجمة بربرة، ص ٣٢٥ فما بعد. وقارن: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة مطر، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢٦٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٢٧. وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٢٠٩.

(٢٦٦) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص ٣٦.

(٢٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٦٨) انظر: المصدر السابق، ص ٣٨.

(٢٦٩) انظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٢٠٨.

(٢٧٠) انظر: الآلوسي، بواكير، ص ١٤٣.

(٢٧١) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة

حلمي مطر، ص ٧٧. وقد اعترض أرسطو فيما بعد على هذه النقطة إذ أن " أفلاطون لا يمكنه أن يقول الذي كثيراً ما يظن أن المبدأ هو ما يحرك ذاته وذلك أن النفس كما قال باخرة مع السماء ". أنظر: أرسطو: مقلة (اللام) ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج ٣، ص ١٥٧٤. وقد علل ابن رشد ذلك " لأن النفس عند أفلاطون هي المحرك ذاته والنفس عنده إنما وجدت باخرة مع كون السماء فلم يكن في وقت الحركة الدائمة غير المنتظمة عنده نفس ". أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج ٣، ص ١٥٧٥.

(٢٧٢) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص ٤٨.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٧٦) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٣١.

(٢٧٧) للإطلاع على هذه الأقسام بتفصيل، أنظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات

ونصوص أفلاطون) ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٨١.

(٢٧٨) أن ما نسميه الآن (ميتافيزيقيا) لم يكن يحمل هذا الاسم في زمن أرسطو،

فالميتافيزيقيا حرفياً، تعني ببساطة (ما بعد الطبيعة). وقد اكتسب كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو هذا العنوان لأن ناشراً قديماً وضعه بعد كتاب (الفيزيقيا) الطبيعة عند ترتيبه

المؤلفات ارسطو. أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ١٥٦.

(٢٧٩) أنظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو)، بويج، ج ٢، ص ٨٦٤ - ٨٦٥ وأنظر لزيادة الشرح والتفصيل: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢٨٠) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦٦. وقارن: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ١٦١، حيث يخلط رسل بين الكل والكلّي عند ارسطو.

(٢٨١) أنظر: ارسطو، التحليلات الأولى، نقل تذارى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات الكويت - دار العلم بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٣٩.

(٢٨٢) أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٢٩.

(٢٨٣) أنظر: ارسطو: مقالة الباء، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو) بويج، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢٨٤) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢٨٥) أنظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨٢ - ٩٨٣.

(٢٨٦) أنظر: ارسطو، التحليلات الأولى، تحقيق بدوي، ص ٢١٤.

(٢٨٧) أنظر: ارسطو، التحليلات الثانية، نقل ابي بشر مكي بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات الكويت - دار العلم بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٤١٧ - ٤١٨.

(٢٨٨) أنظر: دائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩) مادة ارسطو، نقلاً عن: صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ط ٢، ١٩٧٧، ص ٤٠. وقارن رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٥، حيث يقول: إن كنت قد أخفقت في توضيح نظرية أرسطو في الكلّيات فذلك فيما أعتقد لأنها هي نفسها غير واضحة.

(٢٨٩) أنظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ٢،

ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٢٩٠) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢٩١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، دار

القارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٦٨.

(٢٩٢) انظر: أرسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)،

بويج، ج ١، ص ١٦٠.

(٢٩٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.

(٢٩٤) انظر: أرسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)،

ج ١، ص ٢٢.

(٢٩٥) انظر: أرسطو (مقالة، الألف الصغرى). ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)،

بويج، ج ١، ص ٣٠.

(٢٩٦) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، بويج، ج ١، ص ٣٤ (مقالة الألف

الصغرى).

(٢٩٧) انظر: أرسطو، المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٩٩) انظر: أرسطو (مقال الدال)، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٣٠٠) انظر: أرسطو (مقالة اللام)، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٤٢ - ١٦٤٣.

(٣٠١) انظر: أميل برييه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية - ص ٢٥٨.

(٣٠٢) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٩.

(٣٠٣) انظر: جان قال، طريق الفيلسوف، ص ١١٨.

(٣٠٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ترجمة اسحاق بن حني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار

القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ج ١، ص ٢٠٢.

(٣٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٠٧) انظر: أرسطو، الطبيعة، ص ٢١٢.

- (٣٠٨) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (٣٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- (٣١٠) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (٣١١) انظر: أرسطو، الطبيعة، بدوي ج ١ ص ٢١٣.
- (٣١٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٠٣.
- (٣١٣) انظر: أرسطو، المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- (٣١٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣.
- (٣١٥) انظر: أرسطو، الطبيعة، بدوي، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤.
- (٣١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (٣١٧) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٣١٨) انظر: بدوي، أرسطو، ص ٢٠٤.
- (٣١٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص ٣١٣.
- (٣٢٠) انظر: بدوي، أرسطو، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وانظر بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٧.
- (٣٢١) انظر: الدكتور كريم متي، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (٣٢٢) انظر: بدوي، أرسطو، ص ٢٠٨، وانظر، بدوي موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧.
- (٣٢٣) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٤٩، وانظر: بدوي، أرسطو، ص ٢٠٨ و موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧.
- (٣٢٤) انظر: الدكتور حسام الآلوسي، فلسفة الكندي، دار الطبيعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٩٣.
- (٣٢٥) انظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي) ج ٢، ص ٨٠٢ وما بعدها، وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٥.
- (٣٢٦) انظر: أرسطو، مقالة اللام من (كتاب ما بعد الطبيعة)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات،

الكويت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٣.

(٣٢٧) أنظر: ثامسطيوس، من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، ضمن بدوي: ارسطو عند

العرب، ص ١٢.

(٣٢٨) أنظر: ابن سينا، شرح كتاب حرف اللام، ضمن بدوي، ارسطو عند

العرب، ص ٢٣.

(٣٢٩) أنظر: أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط ٢،

١٩٧٧، ص ١٢٨.

(٣٣٠) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ٢، ص ٨١٠.

(٣٣١) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٧٢ - ٧٦.

(٣٣٢) أنظر: ارسطو، الطبيعة، بدوي، ج ٢، ص ٨١١ وما بعدها.

(٣٣٣) أنظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٣١٢.

(٣٣٤) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣٣٥) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٠، وأنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢١٠ وأنظر: أميرة

حلبي مطر، الفلسفة اليونانية، أنواعها ومشكلاتها، ص ٢٠٩.

(٣٣٦) أنظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٢٩.

(٣٣٧) أنظر: ارسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي،

وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم بيروت - ط ٢، ١٩٨٠، ص ٣٠.

(٣٣٨) أنظر: ارسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، ص ٣١.

(٣٣٩) أنظر: أميرة حلبي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص ٣٤١، وأنظر:

رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٧٣.

(٣٤٠) أنظر: ارسطو، في النفس، (بدوي)، ص ٧٥.

(٣٤١) أنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٧٥.

(٣٤٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٠١.

(٣٤٣) أنظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف

والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٧٣.

- (٣٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.
- (٣٤٥) انظر: جليبرت مري، كتاب الفلسفة الرواقية (١٧١٥م)، ص ٢٥، نقلاً عن رسل تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٠٢، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩، ص ٢٧.
- (٣٤٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص ١٧، وأنظر: بدوي، خريف، ص ٢٧.
- (٣٤٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٧.
- (٣٤٨) للمزيد من التفاصيل عن نظرية التداخل المطلق، أنظر: بدوي، خريف، ص ٢٨.
- (٣٤٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٠٣.
- (٣٥٠) انظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرايش، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٦٢.
- (٣٥١) انظر: عثمان أمين، الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧١.
- (٣٥٢) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٢٦١.
- (٣٥٣) انظر: بدوي، خريف، ص ٣٢.
- (٣٥٤) انظر: بدوي، خريف، ص ٣٣.
- (٣٥٥) انظر: الأهواني، المدارس الفلسفية، ص ٨٢، وأنظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٣٥٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٩٨.
- (٣٥٧) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص ٢٦٢.
- (٣٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٧.
- (٣٥٩) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٠٩.
- (٣٦٠) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٩١، وأنظر: بدوي، خريف، ص ٧٥.
- (٣٦١) انظر: بدوي، خريف، ص ٥٧.
- (٣٦٢) انظر: بدوي، خريف، ص ٥٩.
- (٣٦٣) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٥٠، وأنظر:

- بدوي، خريف، ص ١٢٣.
- (٣٦٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٥.
- (٣٦٥) انظر: بدوي، خريف، ص ١٠٩.
- (٣٦٦) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٨ وأنظر: الأهواني، المدارس الفلسفية، ص ١٠٧.
- (٣٦٧) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات - الكويت - ط ٣، ١٩٧٧، ص ٦، وسنشير له لاحقاً بـ (أثولوجيا).
- (٣٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥.
- (٣٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦.
- (٣٧٠) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العرب، ص ٦٨.
- (٣٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤.
- (٣٧٢) انظر: اميرة مطر، الفلسفة اليونانية انواعها ومشكلاتها، ص ٤٥٣.
- (٣٧٣) انظر: بدوي، خريف، ص ١٢٤.
- (٣٧٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٧.
- (٣٧٥) انظر: افلوطين، أثولوجيا، ص ٦٧.
- (٣٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٣٧٧) انظر: افلوطين، أثولوجيا، ص ٨٤.
- (٣٧٨) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٩.
- (٣٧٩) انظر: افلوطين، التساعية الثالثة، ضمن: حسام محي الدين الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١١٩.
- (٣٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.
- (٣٨١) انظر: افلوطين، التساعية الثالثة، ضمن الآلوسي، الزمان، ص ١١٩.
- (٣٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

- (٣٨٣) انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص ١٨.
- (٣٨٤) انظر: الآلوسي، الزمان، ص ١٩.
- (٣٨٥) انظر: افلوطين، اثولوجيا، ص ٤٢.
- (٣٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (٣٨٧) انظر: محمد عبد الهادي ابو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، ص ٣٢ (المقدمة).
- (٣٨٨) انظر: محمد مبارك، الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١، ص ١٤.
- (٣٨٩) انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد، ٢٠٠٥، ص ٦١.
- (٣٩٠) انظر: الدكتور عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣٩١) انظر: أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٥٩ - ٦٠، (المقدمة). وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٢١١، فما بعد، وأنظر: أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨٩ وما بعدها.
- (٣٩٢) انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٨٦.
- (٣٩٣) انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٨٧.
- وقارن: محمد عبد الهادي أبو ريده، (رسائل)، ج ١، ص ١٦٧ وما بعدها.
- (٣٩٤) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ١٤٣.
- (٣٩٥) انظر: الكندي، رسالة، الحدود والرسوم، ضمن: الأعسم، المصطلح، ص ١٩٠.
- (٣٩٦) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٥.
- (٣٩٧) انظر: أبو ريده، رسائل الكندي، ص ٦٢، (المقدمة).

- (٣٩٨) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦٨.
- (٣٩٩) انظر: الكندي، رسالة في الأمانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن: رسائل الكندي، أبو ريدة، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٣.
- (٤٠٠) انظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٢٠.
- (٤٠١) انظر: مدني صالح، الوجود بحث في الفلسفة الإسلامية، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٥٥، ص ١٣.
- (٤٠٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبو ريدة، رسالة في الفلسفة الأولى مج ١، ص ١١٤ فما بعد. رسالة في مائة ما لا يمكن أن لا نهاية له، ج ١، ص ١٩٤ فما بعد، رسالة في إيضاح = تناهي جرم العالم مج ١، ص ١٨٨ فما بعد. رسالة في وحدانية الله، وتناهي جرم العالم ج ١، ص ٢٠٢ وما بعدها.
- (٤٠٣) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ٩٢.
- (٤٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ اذ البراهين الكثيرة على تناهي جرم العالم، والزمان والحركة والمكان، ولزيادة الاطلاع: انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٦٥ فما بعد.
- (٤٠٥) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ١٠٠ - ١٠١.
- (٤٠٦) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ١٢٠ - ١٢١.
- (٤٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.
- (٤٠٨) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٣٨.
- (٤٠٩) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني دار القاموس الحديث، بيروت - بدون تاريخ - ص ٣٠ - ٣١.
- (٤١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٤١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٤١٢) انظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن كتاب (مجموع رسائل الفارابي)

مطبعة السعادة، ط ١، القاهرة، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م، ص ٦٦.

(٤١٣) انظر: الدكتور، محمد البيه، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، مصر، ط ٣، ١٩٦٢، ص ٣٢٥.

(٤١٤) انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٨٢ - ٨٣.

(٤١٥) انظر: الدكتور حسام محي الدين الآكوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧، ص ٣٦ - ٣٧.

(٤١٦) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٠٧.

(٤١٧) انظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص ٥٢ (هامش ١٤٢).

(٤١٨) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص ٧١.

(٤١٩) انظر: الفارابي، رسالة (جوابات لمسائل سئل عنها)، ضمن: رسالتان فلسفيتان،

تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤٢١) انظر: الفارابي، الدعاوى القلبية، ضمن (المجموع)، ص ٧، وأنظر: عيون المسائل،

ضمن (المجموع) ص ٧٠ - ٧١.

(٤٢٢) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص ٧١.

(٤٢٣) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، دار الشرق الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٦٠، ص ١١٠.

(٤٢٤) انظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة، ضمن:

الفارابي، كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٨.

(٤٢٥) انظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٧، وهنا لابد لي من الاختلاف مع جوزف

الهاشم في قوله: إن رأي الفارابي لا يلبث أن يضطرب في هذه المسألة بعض الأضطراب،

فبينما نستمع إليه في "عيون المسائل" يجزم ببقاء النفس لأنها جوهر مفارق ليس فيه قوة

قبول الفساد، ويقول بأن لها بعد الموت سعادات وشقاوات، إذ به في "المدينة الفاضلة"

يقصر الخلود على النفس العالمة دون الجاهلة. أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ١٢٩،

وسبب اختلافي معه كونه يتعامل مع النص تعاملًا أنتقائياً، فيقتطع من السياق العام، المقطع

الذي يخدم الأحكام التي ينبغي إطلاقها، على طريقة أبي نؤاس، حين قال وهو يشجع على شرب الخمرة: ما قال ربك ويلٌ للذين شربوا بل قال ويلٌ للمصلين. إذ لو أكمل الهاشم النص، لرأينا الفارابي يقول مباشرة بعد (سعادات وشقاوات): " وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل " أنظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٨. أذن ليس هناك اضطراب البتة. ويبدو أن الهاشم يكرر ما قاله ديبور: أن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب. أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٤٨، وقد ردَّ عليه الدكتور جعفر آل ياسين قائلاً: وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم. أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٨٩.

(٤٢٦) أنظر: الرازي، رسائل فلسفية، كراوس، ص ١٩٥.

(٤٢٧) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٢.

(٤٢٨) أنظر: الآلوسي، حوار، ص ١٠.

(٤٢٩) أنظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص ٢٨٤.

(٤٣٠) أنظر: حسين مروة، النزعات المادية، ج ٢، ص ٥٤٨، وقارن: مدني صالح،

الوجود، ص ٩٠.

(٤٣١) أنظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص ٢٨١ فما بعد، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة

في الإسلام، (أبو ريدة) ص ٩٢ - ٩٣. وانظر: حسين مروة، النزعات المادية في الإسلام،

ج ٢، ص ٥٤٩، وانظر، مدني صالح، الوجود، ص ٩٨.

(٤٣٢) أنظر: الرازي، رسائل، (كراوس)، ص ٢٤١، وأنظر: بينس، مذهب الذرة، ص ٥٠

فما بعد.

(٤٣٣) أنظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ص ١٤٩.

(٤٣٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٣٥) أنظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص ٣٠٤.

- (٤٣٦) انظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ص ١٤٩.
- (٤٣٧) انظر: الرازي، رسائل (كراوس)، ص ٢٤١. وأنظر: بينيس، المصدر السابق، ص ٤٦.
- فما بعد.
- (٤٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
- (٤٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
- (٤٤٠) أنظر: حسين مروة، التزعات المادية في الإسلام ن ج ٢، ص ٥٥٠.
- (٤٤١) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٠١، وقارن: مدني صالح، الوجود، ص ٥٣.
- (٤٤٢) أنظر: حنا الفاخوري وخليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجبل، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢٣٦.
- (٤٤٣) أنظر: أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفاء، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير طه حسين، ج ٤، مصر، ١٩٢٨، ص ٤٦.
- (٤٤٤) أنظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧.
- (٤٤٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣١٤.
- (٤٤٦) أنظر: أخوان الصفا، الرسائل، الزركلي، ج ٣، ص ٣١٩.
- (٤٤٧) أنظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٦، وقارن: ج ١، ص ٢١١، ٢١٢.
- (٤٤٨) سورة البقرة، آية ١١٧.
- (٤٤٩) أنظر: إخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج ٢، ص ٧٦.
- (٤٥٠) أنظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٥.
- (٤٥١) أنظر: أخوان الصفا، الرسائل، الزركلي، ج ٢، ص ٧٦.
- (٤٥٢) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٩.

الفصل الثاني

المتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة المتناهي

المبحث الثاني: صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المبحث الثالث: صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي (تناهي العلل)

تمهيد

تتأتى أهمية "المتناهي" في فلسفة ابن سينا من كونه يرتبط ارتباطاً وثيقاً ليس بالفلسفة الطبيعية عنده فحسب، بل بالفلسفة الإلهية أيضاً، فهو من لواحق الجسم الطبيعي، ويشترك مع لواحق الجسم الأخرى، من حركة وزمان ومكان، بعلاقات لا فكاك منها ولا غنى عنها. وفي الوقت ذاته يشكل أساساً لمبدئي الجسم: الهولي والصورة، واللذين سندرسهما في الفصل القادم. فضلاً عن ارتباطه بموضوع النفس عند ابن سينا من جهة حدوثها وتعلقها بالبدن. وهكذا باستطاعتنا أن نقول إن "المتناهي" عند ابن سينا، يشكل نظرية متكاملة، لا تقتصر في بحثها عن الأجسام وانقسامها، بل تتعدها إلى لواحقها، ثم إلى النفس، منظوية في داخلها على نقد علمي للمذاهب السابقة يفصح عن حسن الاستيعاب الفلسفي عند فلاسفتنا، ومن ثم حسن المعالجة الفلسفية التي أسست لتكوين فلسفة إسلامية أصيلة نهجاً وتطبيقاً.

المبحث الأول: طبيعة المتناهي عند ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الإلهي والطبيعي

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

لتحديد المفاهيم أهمية كبيرة في عملية التقدم إلى أمام على طريق استكشاف مجاهيل وأعماق النصوص السينوية وغير السينوية من الفلسفة الإسلامية، بسبب إن تلك المفاهيم وليدة مرحلة فكرية بعيدة نسبياً عن راهتنا الحالي، من جهة ومن جهة أخرى، الإحاطة المعرفية بالمفاهيم تلك تزود القارئ والباحث على حد سواء، بالمفاتيح التي تمكنه من القيام بمهاجمة تلك النصوص. علماً أن مفردة المهاجمة هنا بعيدة كل البعد عن الأجواء الحربية، وقريبة كل القرب، بل تدخل في صلب الحوار الحضاري، الذي لا ينبغي أرباً غير إلقاء شعلة من ضوء، وحمل قبساً من نور، لعل تلك الشعلة وهذا القبس، يساهمان - ولو بالنية الصادقة - في تفتيت الظلام، وإشاعة روح التواصل مع الآخر مهما كان جنسه وشكله ولونه، ورحم الله الغزالي حين قال: إن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال؛ بل هو رمي في العماية والضلال^(١).

ويبدو أن فيلسوفنا الشيخ الرئيس كان أول من تنبه إلى مسألة صعوبة تلك المصطلحات المتداولة آنذاك، فتراه بين الحين والآخر، يقول: "ولنزد هذا بياناً. لا بد من التنويه، أننا سنمر على أكثر المصطلحات قريباً من المتناهي، والقرب هنا يعني كثرة ترددها، وتداولها في إطار مسألة التناهي، وسنجعل

المصطلحات قسمين قسم رئيس وقسم آخر ثانوي، يأتي في هوامش البحث، على أننا سنركز في هذا المقصد على المدلولات الاصطلاحية فحسب، تاركين مسألة أهميتها وترابطها مع المسائل الأخرى إلى المباحث اللاحقة التي ستعبر بنفسها عن تلك العلائق.

أولاً: الكم (Quantity)

الكم عند ارسطو "الذي يتجزأ في أشياء هي فيه ولكل واحد منها أو إحداها طبع أن يكون واحداً ما"^(٢)، ويعلق ابن رشد على هذا القول بأنه "يحتمل أن يكون كأنه رسم للكمية المتصلة والمنفصلة، وذلك أن كل ما ينقسم فإنما ينقسم على أشياء في طباعها أن تكون واحدة ويحتمل أن يريد بهذا القول الكمية المنفصلة لأنها "التي تنقسم إلى آحاد غير منقسمة بالطبع وأما الكمية المتصلة فأنها تنقسم إلى آحاد من شأنها أن تكون واحدة ولكنها تقبل القسمة"^(٣).

إذن، أن أخص خواص الكم عند ارسطو هو "المساوي وغير المساوي فأن ما عدا الكم لا يوصف بهذا، مثال ذلك أن الكيف لا يقال فيه مساو ولا غير مساو، بل يقال شبيه وغير شبيه، فيكون على هذا أخص خواص الكم أنه مساو أو غير مساو"^(٤). أما الكندي فقد حدد الكم بأنه "ما أحتمل المساواة وغير المساواة بين الأشياء"^(٥)، ومن ثم حدّه الخوارزمي الكاتب بأنه "كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه كالخط والبسيط والمصمت والزمان والأحوال"^(٦). أما ابن سينا، فنعرض نظريته في الكم، بحسب ما بسطها هو في كتاب (المقولات) من منطق الشفاء، مع الاستعانة في أثناء ذلك بكل ما يتيسر من نصوص كتبه الأخرى، علماً بأنه لم يضع "الكم" ضمن ما حدّه في رسالة الحدود، وقد تابعه في ذلك الغزالي، على العكس من الكندي والخوارزمي الكاتب - كما مر بنا - والآمدني^(٧) فيما بعد.

أول ما يقرر ابن سينا أن الكم عرض وليس بجوهر^(٨)، فإن ما يقع فيه من المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي يصير به الجسم جسماً، فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية، بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض، فالكم ينقسم من جهة إلى متصل ومنفصل، ومن جهة أخرى إلى ما لأجزائه وضع، وما ليس لأجزائه وضع^(٩). والكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة متحدة ولا يكون إلا لجوهر واحد، فهو خط، أو سطح، أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد، بعد واحد، أو بعدان، أو ثلاثة أبعاد، ويمكن أن يكون معاً^(١٠) مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً^(١١) مثل الزمان، والمكان والجسم والسطح من الكم المتصل.

أما الكم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة، أنه الكثرة المقيسة بواسطة الوحدة^(١٢)، وهو العدد المجرد^(١٣)، مثل ٣، ٤، ٥، الخ. فأنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة، لم تجد بينهما طرفاً مشتركاً، فإنه لا طرف للأعداد إلا الوحدة^(١٤)، ومن حيز الكم المتصل تبتدئ الهندسة، ومن حيز الكم المنفصل يبتدئ الحساب^(١٥).

ثانياً: الاتصال (Relevance)

عَرَّفَ ارسطو المتصل بأنه "إذا كانت نهاية كل واحد من الشئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت على حساب ما يدل عليه الاسم، وليس يمكن أن يكون ذلك واجزاؤهما اثنان^(١٦).. ويحد الكندي الاتصال بأنه "إتحاد النهايات"^(١٧). أما ابن سينا فيعرف الاتصال بأنه "لفظ مشترك يقال على معان ثلاثة.. اثنان منهما تقال للشيء بالقياس إلى غيره، وواحد يقال للشيء في نفسه لا بالقياس إلى غيره"^(١٨)، وهذه المعاني:

١- ما يقال له متصل في نفسه "الذي هو فصل من فصول الكم، وحده أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك"^(١٩).

٢- من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو كم متصل " وهو ان المتصلين هما اللذان نهاياتهما واحدة " (١٨).

٣- حركة في الوضع لكن من وضع " فكل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال أنه متصل " (١٩)، مثل خطي زاوية، وهذا المعنى هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة، أي أن نهاية كل من المتصلين ملازمة لنهاية الآخر في الحركة وأن كان يختلف عنه بالفعل مثل اتصال الرباطات بالعظام. وهناك متصلات قارة مثل المكان والخط والسطح، وهناك متصلات غير قارة مثل الزمان والحركة " (٢٠). أما المتصل بالذات، فهو " الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها، واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي، فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً، ومشكلاً بسائر الأشكال " (٢١).

ولا يمكن الحديث عن الاتصال بمعزل عن الانقسام " (٢٢)، فإنه يقال " متصل للشيء في نفسه إذا كان بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء بينها الاتصال الذي بمعنى أن بينها حد مشترك هو طرف لهذا وذاك، وهذا هو حد المتصل. وأما الذي يقال أنه المنقسم إلى أشياء تقبل القسمة دائماً هو رسمه، وذاك لأن هذا غير مقوم لماهيته " (٢٣).

ومسألة الاتصال والانقسام تشكل الأساس للتطابق نحو بحث مسألة تناهي ولا تناهي الجسم عند ابن سينا، كما سنرى لاحقاً، " فقبل أن نتكلم في أمر تناهي الأجسام وأحوالها في الإعظام، فحقيق بنا أن نتكلم في تناهيها ولا تناهيها في الصغر والانقسام " (٢٤)، على أننا سنؤجل بحث مسألة الانقسام بتفصيل إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، حيث سنعرض للآراء السابقة على ابن سينا في ممّ يتكون الجسم الطبيعي، وسيكون مذهب الانقسام اللانهائي أحد تلك الآراء.

ثالثاً: التداخل (Subalteration)

يحد ابن سينا المتداخل "هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد"^(٢٥)، ومفهوم المداخلة عنده يعني الملاقة بالأسر، أي لا شيء من ذات هذا إلا ويلقى ذات الآخر، إذا كان شيئان يتعدى لقاء كل منهما طرف الآخر حتى يلقي ذات الآخر بأسره لم يكن ذلك مماسة^(٢٥)، بل كان مداخلة^(٢٦). ومن الجدير بالذكر أن مسألة المداخلة تتعلق عند ابن سينا بالمقادير^(٢٧) التي بنى على أساسها مذهبه في نفي الخلاء "فما أسهل أن يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه، وأن ذلك للأبعاد لا للهولي، ولسائر الصور والأعراض"^(٢٨)، وذلك أن الأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم، وأما سائر الصور والأعراض فلا حصة لها في العظم إلا بالعرض، فإذا اجتمع عظيمان فإن الكل أعظم من الجزء، والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً لجزئه، والنقطة لا حصة لها في العظم، فلذلك لا تتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد^(٢٩). فإذا كان معنى المداخلة "هو أن يكون أي شيء أخذت من أحد الأمرين تجد معه في الوضع شيئاً من الآخر إذ لا ينفرد أحدهما عن الآخر بوضع، فالذي يقابله هو أن يكون ذات هذا متميزاً في الوضع عن ذات ذلك، فتوجد أجزاؤه مباينة لأجزاء ذلك"^(٣٠).

رابعاً: المنتهائي (Finite)

حد النهاية عند أرسطو "هو آخر كل واحد من الأشياء الذي لا يوجد شيء خارج منه ليوجد أولاً والذي هو أول وجميع أجزائه داخلة، والذي هو صورة عظم أو الذي له عظم وأيضاً تمام كل واحد من الأشياء"^(٣١)، فيما يحده، ابن سينا "ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه"^(٣٢). وقد تابع الغزالي حد النهاية السينيوي لفظاً ومعنى حين حده "غاية ما

يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه^(٣١)، فيما خالف
الأمدي حد ابن سينا لفظاً لكنه لم يتعد عنه من جهة المعنى قليلاً أو كثيراً، فهو
عنده "عبارة عن ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من
ذي الطرف، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن للزمان"^(٣٢).

غير أن ابن رشد أبى إلا أن يتابع حد أرسطو لفظاً، مع الأخذ بنظر الاعتبار
أن حدود الفلاسفة لم تتعد كثيراً عما جاء به أرسطو مضموناً، من حيث
اجتماعها - رغم اختلاف اللفظ، وهذا تابع لتطور المصطلح الفلسفي
واستعمالاته على أن النهاية أو المتناهي هو المقدار أو الكمية التي ليس وراءها
شيء^(٣٣)، فقال ابن رشد في حد النهاية "الذي هو آخر كل واحد من الأشياء،
وتقال على معانٍ أحدها آخر كل واحد من الأعظام مثل السطوح التي هي آخر
الجسم والخطوط التي هي آخر السطوح والنقط التي هي نهاية الخطوط"^(٣٤).

والمتناهي هو كل ما له نهاية، أو ما يصل إلى نهاية End فهو متناه، وذلك
يعني أيضاً "أخيراً"، نهائي، ومنها "الطرف": "في النهاية"، "أخيراً"،
والمتناهي ما له حدود أو تخوم^(٣٥).

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

بغية تحديد موقع مسألة المتناهي من فلسفة ابن سينا، علينا بادىء ذي بدء،
أن نقدم مخططاً عاماً عن تقسيم العلوم عند فيلسوفنا. وأقول عاماً ذلك أن
التفصيل في المسألة يلقي على كاهل البحث ثقلًا يخرج به عما هو معني به،
فضلاً عن أن ذلك التفصيل موجود عند الفيلسوف أصلاً^(٣٦)، وعند المحدثين
من دارسي ومؤرخي الفلسفة^(٣٧)، مما يجعل من الخوض فيه تكراراً لا طائل من
ورائه، وعليه، سنكتفي من ذلك بالأعم الذي يسهل غايتنا، وذلك لكون كل من
المتناهي واللامتناهي يمتدان ويشعبان في ثنایا كل من العلمين: الطبيعي و
الميتافيزيقي، فضلاً عن العلم الرياضي (التعاليمي)، وبعد هذا وذاك المنطق،

الذي هو أساس كل العلوم وآلة تحصيلها.

أولاً: تقسيم العلوم عند ابن سينا

يجب التنويه ابتداءً إلى أن العلوم عند ابن سينا يراد بها العلوم العقلية فحسب، أي أن كتبه خالية من تناول العلوم الشرعية واللسانية التي اضافها الفلاسفة المسلمون قبل ابن سينا على التقسيمين الافلاطوني والارسطي للعلوم^(٣٨). وذهب استاذنا الآلوسي إلى أن سبب ذلك هو ضياع كتب ابن سينا الأخرى التي لم تصلنا، إنما هو - بحسب رأيي المتواضع - قد يكون تعليلاً خارجياً يحمل قدراً من التأسيس على ما هو غائب^(٣٩). إذ من الممكن أن يكون ذلك "الضائع" خالياً من ذلك التناول أيضاً. والأرجح هو التعليل الذي ينبثق من داخل النص السينوي نفسه، إذ يعرف الحكمة بأنها "صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعلة لتتشف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجودة وتستعد للسعادة القصوى بالأخرى وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"^(٤٠). ومن ثم هي "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية"^(٤١)، ومن ثم، فإن أقسامها تدل على أنه "ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع"^(٤٢)، والذين يدعون الحكمة ثم يزيغون عن سواء السبيل فبسبب عجزهم وتقصيرهم، وإلا فإن هذه الصناعة لا توجب ذلك وهي منهم براء. فنستنتج من ذلك أن لا مبرر - بحسب رأي ابن سينا - لتناول العلوم الشرعية إذا كانت الحكمة تؤدي إلى نفس الغرض. وسيعتمد البحث أساساً (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، ضمن تسع رسائل، وذلك لكونها "إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال، وإلى البيان الإكمال، وإلى التحقيق التقريب، وإلى الثوب الترتيب"^(٤٣). على أن يقتصر ذلك بتعزيزات من كتب ابن سينا الأخرى.

يقسم ابن سينا الحكمة على قسمين: قسم نظري وآخر عملي^(٤٤). القسم النظري: الغاية منه "حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط"^(٤٥)، أي الحكمة "التي اليها أن نعلمها وليس اليها أن نعملها"^(٤٦). مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

وأما القسم العملي: فالمقصود منه "حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه"^(٤٧)، وفائدة الحكمة العملية هذه "أن تعلم كيفية المشاركة، التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع الإنساني"^(٤٨).

ومن الجدير بالأشارة أن الكندي والفارابي قد سبقا ابن سينا في هذا التقسيم الثنائي للحكمة، والثلاثة يوافقون أرسطو ويحذون حذوه. فالكندي يرى أن القسم النظري طبيعة النفس العقلانية، والقسم العملي يساير طبيعة النفس الحسية^(٤٩). بينما يرى الفارابي "إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون أما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"^(٥٠).

وكان أرسطو قد قسم العلوم على علوم نظرية والتي سماها علوم الرأي، وعلوم عملية^(٥١). وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن العلوم العملية تشمل السياسة والتدبير المنزلي وتنظيم العلاقات الأسرية بشكل خاص والاجتماعية بشكل عام، فإن الباحث يرى أن ليس لهذه الحكمة علاقة بموضوعه، ومن ثم يهمله.

أقسام العلوم النظرية

الغاية من العلوم النظرية هي "حصول الاعتقاد واليقين بالموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، بل هي حصول رأي فحسب"^(٥٢)، بمعنى آخر هي إدراك لما هو ضروري ولا يقبل التغير، وهذا القسم يتميز بأن غايته الحق لأنه يرتبط بالعقل من ناحية أحكامه وعقله، ويتساق مع الذهن تساقاً يبلغ فيه حد

الاقناع التام. ولهذا القسم أيضاً مبادئ وموضوعات ومسائل، أما المبادئ فهي المقدمات التي يبرهن بها العلم، ولا تبرهن هي ذات العلم. وأما الموضوعات فيقصد بها الأشياء التي تبحث فيها العوارض الذاتية وأحوالها. وأما المسائل فهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه، وفي تحديد أكثر دقة يمكن القول أن المبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، وأما الموضوعات فعليها البرهان^(٥٣).

تنقسم الحكمة النظرية بدورها على ثلاثة أقسام: الطبيعية، التعاليمية، والالهية، على جعل أن العلوم الفلسفية هي هذه "ما دامت الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم النظرية هي هذه"^(٥٤). وهذا تقسيم ارسطي الأصل^(٥٥).

١- العلم الطبيعي

يبحث هذا العلم في الأمور التي "حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة"^(٥٦)، مثل السكون والتغير، والكون والفساد، وأجرام الأفلاك، والعناصر الأربعة وما يتكون منها. أي أن موضوعه "الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة"^(٥٧)، أي الأجسام واللواحق التي تلحق بها سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منها، وستبين لنا أهمية هذا العلم حين ندرس الجسم بمستواه الأول، أي بما هو متحرك وساكن، ومؤجلين النظر بالجسم من حيث مستوى التناول الثاني (الميتافيزيقي)، أي الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة، وذلك أن "الكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعات"^(٥٨). أي أن "العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيّه، أعني الهيولى والصورة، ولكن من

جهة ما هو موضوع للحركة والسكون^(٥٩).

٢- العلم التعاليمي

والمقصود بهذا العلم الحكمة الرياضية، التي تتعلق "بما من شأنه أن يجرده
الذهن عن التغير وأن كان وجوده مخالطاً للتغير"^(٦٠). أي أن موضوع الرياضة
مأخوذ من المادة بطريق التجريد، ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه
من مادة^(٦١). على أساس أن الأمور الرياضية وجودها متعلق بالمادة والحركة،
وحدودها غير متعلقة بهما^(٦٢)، مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية،
ومثل العدد وخواصه. وعلى هذا الأساس يؤكد ابن سينا على أن موضوع العلم
الرياضي "أما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة (علم الهندسة) وأما مقداراً
مأخوذاً في الذهن مع مادة (علم الهيئة) وأما عدداً مجرداً عن المادة (علم
الحساب) وأما عدداً في مادة (علم الموسيقى)^(٦٣)". وإذا كان الجسم اسماً
مشتركا يقال على معان، فإن أحد هذه المعاني "يقال جسم لكل متصل محدود
ممسوح في ابعاد^(*) ثلاثة بالقوة"^(٦٤)، وهذا هو التصور الرياضي للجسم.

٣- العلم الإلهي

على غرار أرسطو يأتي العلم الإلهي عند ابن سينا مرادفاً لما بعد الطبيعة
(الميتافيزيقا)، لكنه في "منطق المشرقين" يستعمل هذا المصطلح بالمعنى
الخاص للكلمة، فهو يدل به على أحد القسمين الرئيسيين اللذين تنقسم عليهما
ما بعد الطبيعة: العلم الإلهي، والعلم الكلّي^(٦٥). وهكذا فإن ابن سينا، وقبله
الفارابي، ينحو منحى جامع المؤلفات الأرسطية أندرونيقوس^(*)، الذي رتبها
فوضع "الميتافيزيقا" بعد أعمال أرسطو العلمية - الطبيعية^(٦٦).

العلم الإلهي عند ابن سينا هو العلم الذي "يبحث فيه عن الأسباب الأولى
للموجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ

المبادئ وهو الإله تعالى^(٦٨). وموضوعه الوجود الفعلي المفارق الذي لا تخالطه المادة أصلاً^(٦٩). ولهذا العلم فحسب حق النظر في الوجود بما هو موجود وأنه هو الناظر منها فيما هو أشد تقدماً في الوجود وذلك بأن تطلب أيضاً أسبابه وعلة الأولى وهو الجوهر وعلل الجوهر^(٧٠)، وذلك لأن "مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى"^(٧١). وعليه سنرى أن ابن سينا يدرس الجسم مثلاً على مستويين: المستوى الأول كما مر ذكره في العلم الطبيعي، والمستوى الثاني هو دراسته من حيث مبدئيه، الهولى والصورة، لأثبات جوهريته، وهذا المستوى يدرس في العلم الالهي، لأنه له الحق في دراسة مبادئ العلوم الجزئية، وعلى حد قول النراقي^(٧٢): "إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه أعني الهولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون"^(٧٣). وهذا ما يحيلنا إلى دراسة التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا.

المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الإلهي والطبيعي

التداخل بين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا يصل إلى حد أن الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها آراؤه، تبين لنا كيف أن الميتافيزيقا تلقي بظللها على الفلسفة الطبيعية عنده، والانفصال بينهما غير محدد المعالم، والاتصال بينهما من الكثافة بحيث يدوان في الفلسفة السينية الطبيعية كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد^(٧٤). وخير مثال على ذلك التداخل هو موضوع "الجسم"، فهذا الموضوع تتناوله الفلسفة الطبيعية من حيث هو متحرك وساكن، ومتغير، وتبحث في أعراضه ولواحقه من حيث هو كذلك، لا من حيث هو جسم مطلق، والنظر في الأجسام الفلكية والأسطقسية، كأجسام مخصوصة لا مطلقة، كذلك النظر في حركة الجسم إذا كان متناهياً أو

غير متناهٍ من حيث تأثيراته وأفعاله^(٧٤).

أما الفلسفة الإلهية، فتتنظر إلى موضوع "الجسم" عبر بحثها في: هل هو مؤلف من أجزاء لا تتجزأ؟، وهل هو متناه أو غير متناه؟، وهل يجب أن يكون لكل جسم حيز وشكل وقوام أم لا؟، كذلك النظر إلى الجسم من حيث هو موجود، لا من حيث هو متغير، ومن حيث هو جوهر أم عرض، وبما هو مؤلف من هيولى وصورة^(٧٥). أذن العلم الإلهي لا يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية^(٧٦).

قد كان ذلك التداخل من النتائج التي ترتبت على قول ابن سينا بنظرية الفيض التي تفسر نشوء الموجودات بترتيب نازل من الأعلى (واجب الوجود) إلى الأسفل (الهيولى) ما دامت الفلسفة هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فلها الحق في فحص مبادئ العلوم التي توجد عنها، وليست لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادئ العلوم الأعلى منها^(٧٧).

أولاً: أصول التداخل قبل ابن سينا

وقد سبق الفارابي ابن سينا في السير على هذا السياق التداخلي حين أكد بأن العلم الآلهي ينقسم على ثلاثة أقسام، أحدها " يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم، فيقبحها ويبين أنها فاسدة" (٧٨).

على أن أرسطو قد سبق الاثنين في ذلك المنهج التداخلي حين قرر " إن العلوم الجزئية ليست تنظر في الهوية المطلقة وأنه يجب أن يكون لها هنا علم يفحص عن الهوية المطلقة" (٧٩). فقد جرت العادة في القرون القديمة والقرون الوسطى على عدّ الطبيعيات قسماً من الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت علم الموجودات بأحوالها وفق تعريفها القديم على الخصوص، وأدق من ذلك أن يقال أن الطبيعيات كانت تدخل ضمن نطاق الفلسفة لاحتياجها إلى ما بعد الطبيعة ولاحتياج ما بعد الطبيعة إليها، فضلاً عن ذلك فإن الطبيعيات ترتبط بما بعد الطبيعة، وذلك لأن سلسلة الموجودات متصلة من الهيولى إلى العقل" (٨٠).

أذن " فلكل واحد من العلوم الجزئية يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولاً ومبادئ تبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعية، والطبيعي علم جزئي، فله أصول موضوعية فنعدها عدداً ونبرهن عليها في الحكمة الأولى" (٨١).

ثانياً: طبيعة التداخل عند ابن سينا

فإذا كانت مبادئ الأمور الطبيعية "لجزئي جزئي منها ولا تشترك كافة في المبادئ، فحينئذ لا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثبات آنية هذه المبادئ، وإن كانت مبادئ أول تعم جميعها، وهي التي تكون مبادئ لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة، فلا يكون إثبات هذه المبادئ أن كانت محتاجة إلى الإثبات على صناعة الطبيعيين، بل على صناعة أخرى" ^(٨٢). ودليل ابن سينا على ذلك هو "إن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، والمساحي في الهندسة، فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه إليه، وكذلك في غير ذلك.. فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم" ^(٨٣). ومنفعة هذا العلم، أي علم ما بعد الطبيعة، هي "إفادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية" ^(٨٤). والحق هو أن القول بوجود الطبيعة مبدأ للعلم الطبيعي "وليس على الطبيعي أن يكلم من ينكرها وأنما إثباتها على صاحب الفلسفة الأولى، وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها" ^(٨٥). هنا يفترض ابن سينا أن سائلاً يسأل "إنه إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم إنما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بياناً دورياً ويصير آخر الأمر بياناً للشيء من نفسه" ^(٨٦)، ويجب على هذا السؤال الافتراضي "إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند في براهينها إليه بفعل أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعض هذه المسائل، ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وصفاً البتة؛ بل ربما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ

العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فإنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. وبالحري أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط^(٨٧). أذن فقد أصبح من البين " إنه لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل أنه مبدأ له، فبعض مبادئ العلوم بينة بأنفسها، وبعضها محتاجة إلى بيان، وكلاهما من المستحيل أن يبين في العلوم التي هي لها مبادئ أول^(٨٨).

وهكذا تنتهي إلى القول بأن ابن سينا - ومن قبله الفارابي - يفسر العلم الطبيعي بما بعد الطبيعي، ويرى أن الفلسفة الطبيعية تتسلم مبادئها وتبرهن على وجودها من الفلسفة الآلهية. وليس من ريب في أن هذا التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي هو تقليد ارسطي قديم، ينبغي إلّا نقع في خطأ الأحكام المبتسرة عليه، كما وقع بعض الدارسين، مدعياً أن هذا التداخل في المنهجين سببه سوء الرؤية المعرفية عند ابن سينا، وعدم القدرة على التمييز الواضح بينهما، ولو كان كل من الفارابي وابن سينا، قد قال صراحةً باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لترتب على ذلك شأن كبير، وتمكنت العلوم الطبيعية من ثم من التقدم إلى حد كبير^(٨٩). لأن حكماً كهذا يفتقر إلى أدلة النقد الداخلي للمنهج، لأن الفصل بين العلمين عملية حديثة ومستحدثة، لم يكن عصر الشيخ الرئيس يدركها أو يتصور وقوعها أو يستوعب غاياتها^(٩٠).

ثالثاً: نقد ابن رشد للتداخل عند ابن سينا

وقد وجه ابن رشد فيما بعد سهام نقده إلى المنهج التداخلي فيما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، ورأى أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يبرهن على وجود أسبابه، وليس كما يدعي ابن سينا بأنه يأخذها من العلم الإلهي كمبادئ مسلم بها، وأن العلم الطبيعي لا يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة

وصورة، لأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل بذلك^(٩١). وفي نص آخر يقول ابن رشد "إن كان ابن سينا يرى إن الإلهي يبرهن على وجود الطبيعة، أي يبرهن في الأمور المتأخرة التي في العلم الطبيعي، ولو تبرهنت في العلم الإلهي، لوجب أن تبرهن في أمور هي أقدم وأعرق عندنا وذلك غير ممكن، أذن من المخطأ إعطاء الأسباب في العلم الإلهي لأن وجود الطبيعة في الأشياء الطبيعية بينة الوجود بنفسها^(٩٢)". فابن رشد يرى أن الفارابي وابن سينا قد فسرا مبادئ علم الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، وكان الأولى أن يتسلما هذه المبادئ من العلم الطبيعي لينبأ عليه ما بعد الطبيعة، أي البدء من المادي للوصول إلى الله وليس العكس^(٩٣). ولم يؤد ذلك النقد الرشدي لابن سينا في مجال هذه العلاقة بين مناهج الطبيعة وما بعدها إلى عتيد في التنظير، والسبب لا يعود إلى مشائية ابن رشد فحسب، بل إلى كونه أدرك أن لا مجال لهذا الفصل في منظور عصره وبنياته الثقافية، فعاد من بدء فكأنه لم يفعل شيئاً ولم يصف جديداً^(٩٤). فما هو ابن رشد يؤكد على أن العلوم الجزئية ليس من شأنها أن تصحح مبادئ علمها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها، وإنما يكون ذلك لعلم آخر يسميه ابن رشد العلم الكلي أو الصناعة العامة الكلية، وهذه الصناعة الكلية تقوم على علمين أساسين هما الفلسفة الأولى والجدل، إلا أن ما يشوب الجدل من اشكالات هو استعماله آراء مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب^(٩٥). وهكذا سيكون لذلك التداخل دور كبير وأهمية فائقة في توجيه دفة هذا البحث، لا سيما في جانب المنهج وخطة البحث. فإذا كان المتناهي يتعلق كما يبدو للوهلة الأولى - بالطبيعة والعلم الطبيعي، من جسم طبيعي ولواحقه؛ مثل الحركة والزمان والمكان والنفس من جهة أحداثها، فإن للمتناهي صلة بما بعد الطبيعة أيضاً عبر دراسة تناهي العلل، كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وإذا كان اللامتناهي يبدو وكأنه من موضوعات ما بعد الطبيعة، فإن له علاقة بموضوعات الطبيعة مثل الهیولی والصورة اللذين يدرسان في العلم

الطبيعي لكونهما مبادئ الوجود المتغير، وفي الفلسفة الأولى يدرسان بوصفهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر^(٩٦). والروابط بين المتناهي واللامتناهي من جانب الطبيعة وما بعد الطبيعة من جانب آخر. أما على مستوى التناول، فإن ابن سينا يدرس الجسم، على سبيل المثال، بمستويين، الأول: مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه "جسم قابل للحركة والسكون.. أي من جهة أنه موجود شأنه قبول الحركة والتغير والسكون. والثاني: هو مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يبحث في الجسم من حيث هو موجود مطلق ومن جهة الجوهرية المطلقة، أي لإثبات جوهرية ذلك الجسم^(٩٧). وهكذا نستطيع القول أن مسألة المتناهي، وكذلك اللامتناهي، تتحرك بين علمين رئيسين من العلوم النظرية عند ابن سينا، وهما العلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، وما ذلك - بحسب رأيي المتواضع - إلا بتأثير نظرية الفيض التي قال بها ابن سينا، والتي رتبّت الموجودات - كما أشرنا - بترتيب نازل من الله تعالى إلى الهوى.

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

لقد توضحت صورة دراسة ابن سينا للمتناهي، عبر لقاء الميتافيزيقا بظلالها على الفلسفة الطبيعية، وهو النهج الذي سارت عليه الفلسفة المشائية منذ قيام أرسطو بدراسة الجسم على النحو الذي درسه عليه^(٩٨). وبما أن لواحق الجسم الطبيعي هي الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والمتناهي واللامتناهي^(٩٩)، فإن ابن سينا يدرس هذه المسألة من جميع زواياها، بعدها من لواحق الجسم الطبيعي، مبتدئاً تلك الدراسة بالتساؤل عن الأجسام الطبيعية، هل هي تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية له، أم هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ عندها تنتهي قسمتها، فيعارض قول الذين يزعمون أن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له. ويتعرض بالنقد لكل من زينون وبارمنيدس وديمقريطس ورجال علم الكلام في الإسلام. فنجد في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من

طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي) يدرس " حال الأجسام في انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما يتعلق به المبطلون من الحجج ". وفي الفصل الرابع يحاول " إثبات الرأي الحق منها وإبطال الباطل ". وفي الفصل الخامس يحاول " حل شكوك المبطلين في الجزء ". وفي الفصل السادس يدرس المسافات والحركات والأزمنة على ضوء التناهي واللاتناهي، ليثبت أن ليس لشيء منها أول جزء. وفي الفصل السابع يدرس المسألة من جهة علاقتها بالمذاهب التي حاولت تفسير الكون والفساد. وفي الفصل الثامن يقول أنه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلية أو جزئية غير متناه وفي الفصل التاسع ينقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهي بالفعل، وفي الفصل العاشر يذهب بناءً على ما سبق وأن ما أورده من حجج ومناقشات إلى أن الأجسام متناهية من حيث التأثير وفي الفصل الحادي عشرة يثبت أن ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما. وفي الفصل الثاني عشر يعقب على ما يقال أن الأجسام الطبيعية تنخلع عند التصغر المفرط صورها وكذلك ما قيل أن من الحركات ما لا أقصر منه. وفي الفصل الثالث عشر يدحض القول باللاتناهي من طريق آخر وهو ما يسميه بجهات الأجسام. ثم أخيراً، يدرس في الفصل الرابع عشر المسألة من زاوية جهات الحركات الطبيعية المستقيمة^(١٠٠). هذا ما يتعلق بكتاب الشفاء، وهو موسوعة ابن سينا الفلسفية. أما في كتاب النجاة الذي هو مختصر لكتاب الشفاء، فإن بن سينا يتناول المسألة بشكل مركز في الفصول من الثاني عشر إلى السادس عشر من المقالة الثانية (في لواحق الأجسام الطبيعية) من القسم الثاني من الكتاب (في الحكمة الطبيعية). فهو يدرس في الفصل الثاني النهاية واللاتناهي، وهذا الفصل بمثابة مقدمة تمهيدية تحتوي على المبادئ النظرية العامة للتناهي واللاتناهي، التي سنراها مبثوثة في ثنايا معالجتنا لموضوعات المتناهي في المبحثين الثاني والثالث من هذا الفصل. وفي الفصل الثالث عشر يدرس عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة،

وفي الفصل الرابع عشر يدرس عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب المدة للتجزؤ. وفي الفصل الخامس عشر يتناول عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب العدة للأنقسام. وفي الفصل الأخير، السادس عشر، يدرس تناهي الجهات^(١٠١). وأما في كتاب "عيون الحكمة" الذي هو اختصار مركز لما جاء في كتاب "النجاة"، فيدرس ابن سينا المسألة في الفصلين الثالث والرابع من القسم الثاني من الكتاب (الطبيعات)، ففي الفصل الثالث يدرس تناهي الأبعاد، وفي الفصل الرابع يدرس تناهي الجهات^(١٠٢). علماً إن ذلك كله، أي في الكتب الثلاثة الآنف الذكر، مما يأتي تحت عنوان التناهي واللاتناهي، وألاً فتناهي الحركة يدرس في موضوعات الحركة، وكذلك المكان، وكذلك الزمان، هذا فضلاً عن كثير من الإشارات والتنبيهات التي جاء في كتاب ابن سينا "الأشارات والتنبيهات"، وكثير من التعليقات في كتاب "التعليقات"، والكثير أيضاً مما جاء في ثانيا رسائل ابن سينا ومباحثاته التي سيكون لها حضور فاعل في المباحث الآتية. أذن يمكن القول، أن دراسة ابن سينا لمسألة التناهي واللاتناهي ترقى إلى مستوى تكوين نظرية لا تقتصر على بحثها من زاوية انقسام الأجسام، وهل تذهب في الأنقسام إلى ما لانهاية له أم تقف عند حد معين من القسمة لا يمكن قسمتها بعده، بل تتجاوزها إلى دراسة هذه المسألة في كل تفرعاتها الخاصة بلواحق الأجسام الطبيعية، فإذا كانت الأجسام تلحقها الحركة والزمان والمكان، فإن هذه اللواحق بدورها تستدعي التساؤل عن تناهيها ولا تناهيها. فهل الحركة متناهية أم غير متناهية، وكذلك الزمان، وكذلك أيضاً المكان وهكذا. فابن سينا يتجاوز محاولة تفسير مبادئ الموجودات الطبيعية إلى بحثه في لواحقها، بل إلى بحثه أيضاً في عناصر عالم ما فوق فلك القمر وما تحت ذلك القمر^(١٠٣).

المبحث الثاني: صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي

المقصد الثالث: النفس

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

أولاً: طبيعة الجسم عند ابن سينا

يمكن ان تشكل عملية تحديد مفهوم الجسم مدخلاً واستهلالاً طبيعياً لطبيعة الجسم عند ابن سينا، فإن تحديد مفهوم الجسم عنده يعتمد على زاوية النظر التي منها يتحدد ذلك المفهوم، والمقصود بزاوية النظر؛ العلم الذي ينظر من خلاله إلى الجسم، فالميتافيزيقا تنظر إلى الجسم على أنه "الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك البعد طولاً أو عرضاً أو عمقاً" (١٠٤). وهذا النظر يعني أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، فلو إنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاداً معينة، ثم غيرت ذلك الشكل بحيث لم يبق شيء من تلك الأبعاد، فهل ذهبت الجسمية؟ أم أن جسمية الشمعة باقية بالشخص (١٠٥) كذلك إذا قلنا أن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد. "فليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا الانقسام" (١٠٦).

أما في الطبيعة، فمفهوم الجسم يتصل اتصالاً وثيقاً مع مفهوم الطبيعة عند ابن سينا "فالطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه ولكونه بالذات لا بالعرض" (١٠٧).

وعليه فلكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراض، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغييره الذي يتكون عن ذاته، وكذلك سكونه وثباته^(١٠٨)، أي "الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعات"^(١٠٩). أما "الجسم بما مؤلف من هيولى وصورة فيكون اثباتها فيما بعد الطبيعة"^(١١٠).

بينما ينظر العلم الرياضي / التعاليمي إلى الجسم بوصفه صورة وشكلا تعليميا ليس له علاقة بالمحسوس العياني، سيحده بأنه "كل متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة"^(١١١).

إذاً الجسم تحديداً عند ابن سينا هو "صورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعميقاً ذات حدود متعينة"^(١١٢)، وهذه الأبعاد المفترضة تعني أن ابن سينا يرى أنه "ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل"^(١١٣). وهذا المفهوم يخالف "ظن بعضهم أن للجسم طولاً معيناً وعرضاً وعمقاً معيناً، وأن كل ذلك بالفعل فيكون لكل واحد منهما طرفان، فتكون الجهات ستاً وليس غيرها"^(١١٤). وهؤلاء "البعض" هم الذريون ومن تابعهم في القول بالجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين، الذين يرون "إن هذه هي الأبعاد المقومة للجوهر الجسماني، وما هو مقوم للشيء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهريّة"^(١١٥).

ولبيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وكما جرت العادة بأن يقال: أن الجسم جوهر طويل عريض عميق، فيجب - على حد رأي ابن سينا - أن نحلل أبعاد الطول والعرض والعمق^(١١٦).

فتارة يقال طول للخط^(*)، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح^(**) مقداراً، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس وما يقابله من القدم عند الإنسان، والذنب عند الحيوان. أما العرض فيقال للسطح نفسه، ويقال

لأنقص البعدين مقداراً، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار، والعمق يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين، وقد يقال له مأخوذاً ابتداء من فوق، حتى ان ابتداء من أسفل سمي سمكاً^(١١٧). نستنتج من ذلك كله أن الأبعاد أو الأقطار الجسمية - عند ابن سينا - مفروضة في الجسم وليست قائمة فيه، لأنها لو كانت كذلك سترتب على ذلك أنها جواهر وليست أعراضاً^(١١٨)، ولو كانت كذلك لاحتاجت هي الأخرى إلى مكان أو حيز تحلُّ فيه.

أما من باب التناهي واللاتناهي، فإن ابن سينا يحد الجسم بأنه "المنقسم في جميع الأبعاد، وليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم"^(١١٩). وهذا التحديد متأث من كون "أن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه"^(١٢٠). ويعود هذا المفهوم أصلاً إلى أرسطو الذي قال أن "كل جسم فهو ذو أجزاء ومنقسم"^(١٢١)، والجسم جوهر محسوس تلحقه الصفات العرضية كالطول والعرض والعمق والشكل والمقدار، بسبب أن الأبعاد الثلاثة موجودة بالفعل بالمكان وليس بالجسم "فإن للمكان ثلاثة أبعاد وهي: بُعد الطول وبُعد العرض وبُعد العمق. وهذه هي التي يحد بها كل جسم. ومن المحال أن يكون المكان جسماً، وذلك أنه يلزم من ذلك أن يكون جسمان في مكان واحد بعينه"^(١٢٢). وافترض الأبعاد للجسم متأث من ملاحظة أرسطو أن "كل واحد من هذه التي سماها (جوهراً) ممتداً في الجهات كلها، ذا طول وعرض وعمق، فسمها بما توصف به من أنها ممتدة إلى الجهات كلها أجساماً"^(١٢٣).

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا المفهوم الأرسطي للجسم، عدا أبي بكر الرازي^(١٢٤)، قبل ابن سينا، وأبي البركات البغدادي^(١٢٥)، وسيف الدين الآمدي^(١٢٦)، من بعده. فقد تابعه - قبل ابن سينا - كل من الكندي^(١٢٧)،

والفارابي^(١٢٨)، وأخوان الصفا^(١٢٩)، وأبو حيان التوحيدى^(١٣٠)، أما بعد ابن سينا فقد تابعه كل من الغزالي^(١٣١)، وابن رشد^(١٣٢)، وابن طفيل^(١٣٣).

ثانياً: قتاهي الجسم عند ابن سينا

يقول ابن سينا " لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب في الطبع موجوداً بالفعل بلا نهاية"^(١٣٤)، والسبب في ذلك، أنه " لا يتأتى أن يكون كمّاً متصلاً بوجود الذات ذا وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب موجود معاً غير متناه"^(١٣٥)، ولابن سينا على ذلك براهين، بعضها رياضي، والآخر طبيعي. فأما الرياضي فيتمثل في "أن كل مقدار"^(٥) غير متناه، وكل معدودات ذوات ترتيب في الطبع لا نهاية لها، إما أن يكون ذهابها إلى ما لانهاية له بالفعل في جهاتها كلها أو في جهة واحدة"^(١٣٦)، وملخص هذا البرهان إذا كانت في جهاتها كلها، فلنفرض حداً فيها، كنقطة في خط، أو خط في سطح، أو سطح في جسم، أو واحد في جملة عدد، ونجعله حداً، ونأخذ منه جزءاً محدوداً مثل أ ج من أ ب غير المتناهي منه من جهة ب فلا يخلو إما أن يكون أ [لو أطبق عليه مساو ل (ج ب) أو حوذي أو جعلت مناسبة بينهما، أو يقصر عن أ ب بمساو ل (أ ج)، فإن كان مطابقاً، فالكل والبعض متطابقان وهذا خلف، وإن كان يقصر وينقص ج ب من أ ب من جهة ب و، أذن ج ب متناه و (أ ب) يفضل عليه ب (أ ج) المتناهي، أذن أ ب متناه، وقد كان غير متناه، " فبين من هذا بياناً واضحاً أن وجود ما يتناهي بالفعل في المقادير والأعداد المرتبة مستحيل"^(١٣٧). وأما الأدلة الطبيعية، فمنها " أنه لا يجوز أن يكون جرم لا نهاية له متحركاً"^(١٣٨)، وذلك لأن الحركة لا تعقل إلا على وجهين:

الأول؛ حركة يكون فيها استبدال مكان (نقطة)، وذلك مما يستحيل على الجرم غير المتناهي، لأنه أما أن يكون لا متناهي من جميع الجهات فلا يخلو عنه

مكان حتى يستبدله، وإما أن يكون غير متناهٍ من جهة من دون جهة، فربما أمكن أن يتصور عنه فراغ، لكنه إذا أنتقل إليه لم يخل أما أن يخلي إلى الجهة المقابلة لها، أولاً يخلي، فإن لم يخل فما انتقل، لكنه نما وربا، وإن انتقل فالجهة غير المتناهية متناهية. أما الوجه الآخر من الحركة؛ حركة لا يكون فيها استبدال مكان (المستديرة): فلا يخل أما أن تتم الدورة وإما أن لا تتم مطلقاً، فإن تتم فمستحيل الاستدارة في أمر متناه، وإن لم تتم فبفرضين: الأول؛ تتمم الدورة مستحيل، فيكون لجزء منه مفروض أن يتحرك قوساً ولا يكون له أن يتحرك قوساً أخرى، فالمتحرك والمسافة والقوس والأحوال متشابهة، وهذا محال. " فممن المستحيل أن يكون أمران متفقي الصورة لأمر واحد، أحدهما جائزاً والآخر مستحيلاً^(١٣٩). أو؛ لا يكون تتمم الدورة مستحيلاً، وهذا يستتبع أن فرضه غير محال، ولا يلزم منه محال^(١٤٠).

أما تناهي الجسم من حيث التأثير والتأثير، أي من حيث قوى الجسم، فإنه إذا كانت الطبيعة^(١٤١) عند ابن سينا مبدأ فعلي أو انفعالي في الأشياء ذاتها.. تتصف بالأولوية وتتحد بالديمومة، سواء في حركاتها أم سكواناتها، من حيث أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد ثابت يشير إلى أن فيها علة الحركة والسكون وعلة اطرادهما أيضاً^(١٤٢). فإن ذلك يدل على أن في الأجسام الطبيعية قوة، والقوة عند ابن سينا "مبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر، ومبدأ التغير، أما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وأما في الفاعل، وهو القوة الفعلية"^(١٤٣). وهكذا للماء قوة على قبول الشكل وليس له قوة حفظ ذلك الشكل، ولكن للشمع قوة عليهما جميعاً، وهذه قوى انفعالية، وقوة النار على الأحراق هي قوة فاعلية.

ولئن عرفنا إن "ليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه، أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر أو قوة فائضة

عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة، عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر من أفعال^(١٤٤)، فينبغي لنا قبل أن نتعرف على أنواع هذه القوى، العودة إلى أصلها عند ابن سينا، وأصلها هو فكرة الكمالات^٢ فلأجسام الطبيعية كمالاتها، أما كمالات أول، وهي التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات، وأما كمالات ثانية، لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء، الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية لا بذاته، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها^(١٤٥). وهكذا يؤصل ابن سينا مبدأ القوى بمبدأ الكمالات^(١٤٦)، ليبين أن القوى التي في الأجسام على ثلاثة أنواع:

١- القوى الطبيعية: وهي القوى الأولى التي تحفظ في الاجسام كمالاتها الخاصة بأشكالها ومواقعها الطبيعية، فإذا زالت عن مواقعها الطبيعية وأشكالها أعادتها إليها وثبتها عليها، وهذه القوى^٢ مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، وسائر كمالاتها التي لها بالذات، وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى^(١٤٧).

٢- القوى الفاعلة بآلات: وهذه القوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة^٢ فبعضها بفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتياً، ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وأدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً أنسانياً^(١٤٨).

٣- القوى الفاعلة بالإرادة: وهي قوى تفعل أفعالها في الأجسام لا بآلات^٢ بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعدها^(١٤٩)، وتسمى هذه القوى نفساً فلكية، وبهذا النوع نصل إلى ما بعد الطبيعة، وهذا التحليل للقوى الجسمانية،

الذي يستند إلى المفهوم الحركي عن القوة، جميل لأنه يروق للأذهان في الوقت الحاضر، وقت تقدم العلوم^(١٥٠)، الآن وبعد أن بانث لنا تلك القوى التي في الأجسام " فيجب أن ينظر في حال القوى وتناهيها ولا تنهايتها"^(١٥١)، لكن قبل ذلك، لنمهد للموضوع عبر استعراض ما يقع بين تلك القوى من أمور، وذلك لأهمية هذه الأمور التي تقع بين الأجسام في تبيان تناهي الأجسام.

١- سرعة ما تفعله وبطؤها، ومثال ذلك: إن أشد الرامين قوة فهو أسرعهما بالرمي لمسافة معينة قطعاً.

٢- طول مدة استبقاء ما تفعله وقصرها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أطولهما زمان نفوذ الرمية في الجو.

٣- كثرة عدد ما تفعله وقتلها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أكثرهما قدرة على رمي بعد رمي.

فإذا كان التفاوت يقع على هذه الأمور، فإن التزايد يقع أيضاً عليها من تلك الوجوه، إذ " أن الأزيد يقع على هذه الوجوه. فالذهاب في الزيادة إلى غير غاية يقع على هذه الوجوه"^(١٥٢). وذلك لأن " القوة في نفسها لا كمية لها وإنما كميتها بالعرض، أما بالقياس إلى الشيء الذي فيه القوة، وأما بالقياس إلى الشيء الذي عليه القوة، والشيء الذي فيه القوة يكون أبداً متناهياً، إذ الأجسام متناهية"^(١٥٣)، ولما كان " لا يجوز أن يكون جسم فاعل في جسم أو منفعل عن جسم فعلاً وانفعالاً زمانياً وهو غير متناه"^(١٥٤). والدليل على ذلك أن الجسم المنفعل لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو يكون غير متناه، فإن كان متناهياً، فمن شأن جزء من أحدهما وهو المنفعل أن ينفعل عن جزء من الآخر " فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه في زمان، فستكون نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه بعينه غير المتناهي، كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي"^(١٥٥). لأن الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أشد، وقد

وجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان، وقد فرض في زمان، وإن كان غير متناهٍ " فإن نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين، فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان، ويكون انفعال الجزء الأصغر من ذلك أسرع من انفعال الجزء الأكبر، إذ كان الصغر مقتضياً للسرعة، فيكون شيء أسرع من الكائن لا في زمان " (١٥٦). وذلك لأننا إذا فرضنا للمنفعل جزءاً فانفعل لا في زمان، فأما أن يقع انفعال ما يليه مع انفعاله فيكون انفعال الجميع واقعاً لا في زمان، وأما أن يقع انفعاله بعده لا في زمان أيضاً، فتكون الآتات تتتالي، وقد بطل ذلك في الطبيعيات، كما سنرى في دراسة الزمان. إذن، على أساس أنه " لا يجوز أن يكون في جسم متناهٍ قوة غير متناهية " (١٥٧)، وانطلاقاً من أنه " ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية " (١٥٨). أي مادامت أحوالها قابلة للزيادة والنقصان (١٥٩). يؤسس ابن سينا لما بعد الطبيعة، من خلال أن " القوة لتي تحرك الحركة الأولية المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم ومفارق لكل جسم " (١٦٠). أذن " يجب أن تعلم أن كل جسم فهو متناهٍ.. والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم حد الجسمية جسماً " (١٦١).

المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي

أولاً: الحركة

ها هو ابن سينا يقول: لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامة للأموال الطبيعية. فحري بنا أن تنتقل إلى الكلام في العوارض العامة لها، ولا أعم لها من الحركة والسكون " (١٦٢). إذن يشكل موضوع الحركة عند ابن سينا محور دراسته للموجود الطبيعي على وجه الإجمال، فكتاب السماء أي العالم دراسة للموجود الطبيعي المتحرك بالنقلة، والكون والفساد دراسة للموجود الطبيعي المتحرك

بالاستحالة المؤدية إلى فساد جوهر وكون آخر، وكتاب النفس والحيوان دراسة للموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان وهكذا ويمكن القول أن مفتاح هذه الدراسة كلها إنما هو في كونه لماهية الحركة وتقرير أنواعها^(١٦٣).

ومما لا شك فيه أن وجود الحركة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الزمان، وذلك لكون مبدأ الزمان ومبدأ الحركة متلازمين، وإذا ما خطوت أكثر من ذلك في روح مدرسة ابن سينا وجدت أن مبدأ الزمان تابع لمبدأ الحركة^(١٦٤)، اعتماداً على تقرير ابن سينا " لا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان "^(١٦٥). وهذا التقرير السينيوي يقوم على المقارنة مع قصة أصحاب الكهف الذين ناموا سنين طويلة ظانين أنهم لم يناموا غير يوم أو بعض يوم ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَيْشْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾^(١٦٦).

وقد عبّر ابن سينا عن هذه الفكرة، فكرة الإحساس النفسي بالزمان في الحركة، بقوله الآخر " فأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض، إذ لو كان متحركاً ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان والحركات الأخرى يقدرها الزمان لإبانة مقدارها الأول بل بأنه معها كالمقدار الذي في الذراع بقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الأشياء بتوسطه ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة فكما أن الشيء في العدد أما مبدأ كالوحدة وأما قسمة كالزوج وأما المعدود كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأ كالآن ومنه ما هو جزء كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدوده ومقدره وهو الحركة. والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لأنه في الحركة في الزمان "^(١٦٧).

الآن، وبعد أن بان موقع "الحركة" من فلسفة ابن سينا بشكل عام، وأهميتها، وارتباطها بالزمان، يجدر بنا العودة إلى ما قرره الفلاسفة قبل ابن سينا في

موضوع الحركة، لتتعرف على مقدار الجودة والأصالة في هذا الموضوع الحيوي الذي وضعه ابن سينا في مقدمة لواحق الجسم الطبيعي.

كان أرسطو قد قال: الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك^(١٦٨)، مستنداً في ذلك إلى مثال البيت، فبناء البيت يعني انتقاله من القوة إلى الفعل من خلال الأبناء، فالأبناء هو الحركة. وهكذا فكمال النامي النمو، وكمال المتكون والفساد هو الكون والفساد، وكمال المنتقل هو النقلة، وقول أرسطو هذا بحقيقة الحركة واتصالها هو في جوهره رد على الإيليين الذين رأى أول فلاسفتهم "بارمنيدس" أن الوجود ثابت لأن الحركة في نظره تقتضي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود، بينما برهن ثاني فلاسفتهم "زينون الإيلي" من خلال أدلته ضد الحركة على أنه إذا كان مبدأ الواحد الثابت الذي جاء به "بارمنيدس" باطلاً فيجب أن يكون نقيضه وهو مبدأ الكثرة المتحركة صحيحاً، وعليه فمذهب "بارمنيدس" في الوجود صحيح والمذاهب المناهضة له باطلة. أما "ميليسوس" وهو ثالث فلاسفة المدرسة الإيلية، فقد رأى أن الحركة مستحيلة في الوجود لأنه ينفي وجود الخلاء ولأن الوجود كله ملاء فلا توجد حركة أذن^(١٦٩). فإذا كان أرسطو بإقرار حقيقة الحركة واتصالها يرد على الإيليين، فأنها عنده فعل غير كامل، أو فعل يقترن بالقوة، ومثال البيت يبين لنا أن الحركة هي بين طرفين، فالأحجار المجموعة هي البيت بالقوة، وحين يتم البناء تصبح تلك الحجارة البيت بالفعل.

ولما كان الكمال غاية كل الأجسام في حركاتها فإن لفظة الحركة عند أرسطو تشير إلى "إن المتغير أنما يتغير أبداً: أما في الجوهر، وأما في الكم، وأما في الكيف، وأما في المكان"^(١٧٠)، وعليه فالحركة عند أرسطو أما في الجوهر مثل الكون والفساد، وأما في الكم مثل النمو والذبول، وأما في الكيف مثل التبيض والتسود والتعليم، وأما في المكان وتسمى نقلة، وهي أولى الحركات،

والحركة الدائرية أولى حركات النقلة عند ارسطو^(١٧١). وحركة النقلة عند ارسطو تنقسم إلى المستقيمة العنصرية كهبوط الثقيل وصعود الخفيف، والمستديرة الفلكية وهي التي تكون في مدار مستدير حول محور أو قطب، وقد جعل ارسطو هذا النوع الرابع هو أهم الحركات كلها، إذ أن حدوثه يقع في كل نحو من أنحاء الحركة المذكورة^(١٧٢).

إذن للأجرام السماوية حركة أبدية في مسالك دائرية، وبسرعة ثابتة، أما الأجسام الأرضية فلا تتحرك إلا إذا كانت في مواضعها الطبيعية ثم زحزحت عن تلك المواضع فأنها ترجع إليها في خط مستقيم، ولها في الخط المستقيم حركتان: حركة الأجسام الخفيفة، كالنار إلى أعلى، وحركة الأجسام الثقيلة إلى أسفل، إذن هذه الحركات: حركة نحو مركز العالم، أو حركة الجرم السماوي وهي حركة دائرية، وهذه كلها حركات مختلفة كيفاً لأنها تابعة لجواهر مختلفة، لا مختلفة كمّاً فحسب، بل هي منوطة بطبيعة الموضوع الذي هي عائدة إليه^(١٧٣)، والملاحظ هنا أن الفكر الفلسفي القديم لا يربط بين التغير في الكم والتغير في الكيف، ومن مجموعهما يحصل التغير في الجوهر، كما هو الحال في قانون التغير الكمي والكيفي المعروف الذي مؤداه أن التغيرات الكمية تحدث في مرحلة معينة تغيراً كيفياً جوهرياً، والعكس صحيح^(١٧٤). والسبب في ذلك أن الفيزياء القديمة جامدة ثابتة نوعية، تتصور المادة شيئاً واحداً متشابهاً جاهزاً ساكناً، أهم طبيعة له السكون والسلبية، أي عدم الفعل، من ثم فأي فعل، هو اختلاف في التأثير والاستجابة بين أشياء مادية يجب أن يعزى لقوى أو طبائع أو نفوس غير مادية^(١٧٥). بينما الفيزياء الحديثة، وعلم المادة الحديث بكل فروعه يثبت أن ما نسميه مادة هو شيء حركي، وأن أي تغير في الكم أعني في نسبة العناصر يؤدي إلى ظهور فعاليات جديدة واختلاف في صفات ناتج المعادلة الكيميائية^(١٧٦).

أما الكندي، فلا يوجد عنده على العموم اختلاف عما نجده عند أرسطو، فالحركة المكانية، ويسمونها أحياناً الحركة البسيطة الأولى.. تنقسم على حركة استدارة وحركة استقامة.. والحركة المستديرة هي حركة أكبر الأجسام وهي حركة جرم الكل.. أما الحركة المستقيمة أو المتضادة فهي التي على استقامة وتبتدئ من موضع وتنتهي إلى غيره وبالعكس بحيث تكون راجعة من نهايتها إلى بداية^(١٧٧)، إذ لو كانت الغيرية حركة، لكان الكل غير متحرك، ولكن من الواضح أن ذلك غير صحيح^(١٧٨).

أما عند ابن سينا، فقد تبين آنفاً أن وجود الحركة عنده مرتبط بوجود الزمان، لأن الزمان "مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل^(١٧٩)"، ومعنى هذا أن أبدية الزمان متعلقة بالحركة المستديرة فقط، لأن الحركة الأخرى؛ المستقيمة، غير متصلة، والزمان متصل، فيحتاج إلى حركة متصلة، والحركة المتصلة هي المستديرة "فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما، تنتهي إلى سكون فيه، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل، فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل، وهي الدورية"^(١٨٠)، وتفسير هذا الكلام حسب نصير الدين الطوسي^(١٨١) في شرحه للإشارات، إن كل حركة في مسافة، تنتهي تلك المسافة إلى حد، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون، لما تقدم. فهي غير الحركة الحافظة للزمان، لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة، على ما مر، لا أول له ولا آخر، كما مضى بيانه، فالحركة التي هي مقداره، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر^(١٨٢) أخذنا بنظر الاعتبار، أن ابن سينا يرى أن "كل حادث يجب أن تسبقه حركة، فالحركة سرمدية، فيجب أن يكون لها هنا متحرك سرمدي وهو الفلك^(١٨٣)، وكذلك يرى من جهة أخرى أن "القوة التي تحرك الحركة الأولية

المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم ومفارق لكل جسم^(١٨٤). ثم أن " هذه القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية، فهي مفارقة عقلية^(١٨٥)، لسهل علينا استنتاج أبدية الحركة عند ابن سينا، وما يعزز ذلك قوله: الهيولي المشتركة متعلقة بالإبداع، وليست تكون من شيء وتفسد إلى شيء^(١٨٦)، وأما الصور " فبعضها يكون ويفسد، وهي التي في الكائنات الفاسدة، وبعضها لا يكون ولا يفسد، وهي التي في المبدعات^(١٨٧). ويترتب على ذلك " إن الأجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد، أي منها ما هيولاها تستجد صورة وتخلي صورة، ومنها ما ليست قابلة للكون والفساد، بل وجودها بالإبداع^(١٨٨)، وبهذا التصور السينوي تتميز الحركة (التغير) عن الكون والفساد، اللذين يكونان دفعة واحدة، فلا شيء من الحركات في الجوهر، بما هي تزيد أو تنقص بمعنى ما، ذلك إن هذه التغيرات كلها لا تحصل في الجوهر نفسه، وإنما في أعراضه^(١٨٩). وبناءً على ما تقدم يتبين لنا بجلاء أن ابن سينا يذهب إلى الاعتقاد بأزلية وأبدية العالم والحركة، والله متقدم عليهما بالذات^(١٩٠).

ثانياً: الزمان

لكي نحيط بمسألة تناء أو لاتناهي الزمان عند ابن سينا، يجدر بنا الخروج - قبل ذلك - على بعض القضايا التي تشكل مقدمات ضرورية لتلك المسألة، وأعني بتلك القضايا مسألة العلة والمعلول، ومسألة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وهذه المسائل كان من الممكن تناولها في مقصد الجسم الطبيعي لكون أن العالم جرماً، إلا أن الضرورة المنهجية هي التي حكمت بأن تكون هذه المسائل مداخل تمهيدية لمسألة الزمان، وذلك لاعتقاد الباحث بأن قضية العلة والمعلول وقضية الله تعالى والعالم ليستا في حقيقتهما سوى قضية قبل وبعد، أي أن

المسألتين في جوهرهما زمانيتان قلباً وقالباً. وعلى رأي أستاذنا الألوسي، فإن مسألة الزمان لا تفيد القائلين بالقدم أو بالحدوث ما لم ترتبط بدليل العلة التامة^(١٩١).

١- العلة والمعلول

يؤكد ابن سينا على أن "العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة"^(١٩٢)، وذلك لأن ابن سينا يرى أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، وإلا لم تتم عليتها، وتحتاج إلى ما تتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة القريبة^(١٩٣). وأصل ذلك أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً^(١٩٤)، ومعنى هذا هو عدم تأخر المعلول عن العلة بالزمان، وإنها تدوم بدوامه، وهذه العلة تسمى العلة التامة. ومعنى العلة التامة: أن الفاعل إذا كان تاماً وكاملاً من جميع الوجوه فإنه يكون فاعلاً منذ الأول، وأما أن لا يفعل على الإطلاق، لأنه إذا أصبح فاعلاً أو مريداً أو عالمياً بعد أن لم يكن كذلك في الأزل، فإن هذا يعني أنه لم يكن فاعلاً أو علة تامة، وأنه لا بد من حدوث تغير فيه لسبب من الأسباب الطارئة لم يكن معه منذ الأول، مثل تجدد غرض، أو استكمال نقص، أو حصول صفة كعلم أو إرادة أو قدرة، لم تكن حاصلة له في الأزل، وهذا السبب الطارئ هو الذي جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً منذ الأزل. وقد كان الفارابي قد عبر عن هذا المعنى بقوله "بل هو ذات واحد، يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر"^(١٩٥). أما بن سينا فيقول: فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة والمراد.. أي أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة.. فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة^(١٩٦).

يقرر ابن سينا " إن العلة تتقدم المعلول بالذات والتقدم هو نفس العلية، وكون العلة علة، هو أنها متقدمة على المعلول بالذات " (١٩٧). وما يؤكد هذا المعنى " إن العلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل في الوجود والذات " (١٩٨). وعلى هذا الأساس، نستطيع القول إن العالم عند ابن سينا غير متأخر عن الله بالزمان، طالما الله تعالى عنده علة تامة، والعالم الذي هو ممكن الوجود معلول له، فإذا كان العالم غير متأخر عن الله بالزمان، فإن العالم أزلي، أزلية الله، لأن الله أزلي، وهنا يجب أن ننبه إلى أن أزلية العالم، أزلية زمانية فحسب، لا من حيث الذات والرتبة.

٢- الله والعالم

يقول ابن سينا " إن لكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ند له، ولا شريك له ولا ضد له " (١٩٩)، والمقصود بالمبدأ الواجب الوجود؛ الله، لأن الله عند ابن سينا " واجب الوجود وهو علة كل موجود، وقد أعطى كل موجود كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه " (٢٠٠). وهذا المعنى يطابق ما جاء في آيات القرآن الكريم ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (٢٠١)، ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (٢٠٢)، والله تعالى هو الصانع الأزلي والقادر الأبدي (٢٠٣)، وهو العلة الأولى التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وذلك " لأن الكمال الذي بأزاء ذلك النقص أما أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكون أذن بأزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود وأما أن يكون وجوده ممكناً ثم الشيء الذي ليس في شيء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا إنه للعلة الأولى في كماله ولا بوجه من الوجوه فإذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه وإذن

ليس بازائه نقص^(٢٠٤)، ثم أن " واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن " ^(٢٠٥). ويرى ابن سينا أن " واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة " ^(٢٠٦)، وعلى أساس هذه الرؤية السينوية نستطيع القول أن العالم غير متأخر عن الله بالزمان، وإنه أزلي، لأن الله أزلي وهو العلة والعالم معلول له، والمعلول لا يتأخر عن العلة بالزمان، ومن ذلك يتبين أيضاً أزلية الزمان، لأن الزمان متعلق بالحركة المستديرة، والحركة المستديرة غير معزولة عن جملة العالم، الذي هو غير متأخر عن الله بالزمان، بمعنى أنه أزلي، وأذن فالحركة المستديرة أزلية ومثلها الزمان^(٢٠٧)، لأن الزمان عند ابن سينا لا يمكن رفعه عن الوهم، فإنه لو توهم مرفوعاً " لأوجب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً، ولهذا أثبت المعتزلة ههنا إمتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم وسموه (اللاوجود) " ^(٢٠٨). وذلك مذهب أهل الأبداء والاختراع القائلون بالأيجاد المنفصل وبخلق من عدم^(٢٠٩). وهنا يفصل ابن سينا موقفه النقدي من هؤلاء المعطلة^(٢١٠) " الذين عطلوا الله عن وجوده.. لا يخلو: إما أن يسلموا أن الله كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للمخلق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتداء " ^(٢١١).

٣- طبيعة الزمان عند ابن سينا

أجماًلاً، نستطيع القول أن الزمان عند ابن سينا أزلي، تأسيساً على أزلية الحركة المستديرة " فلا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة

لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف^(٢١١)، إذ "لا يكون للحركة المطلقة مبدأ إلا الإبداع، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع جلّ كبرياؤه، قبلية بالذات لا بالزمان، وكيف يكون قبلها إلا ذات المبدع"^(٢١٢). وهذا المعنى نجده أيضاً في النص الآتي لابن سينا "فالزمان غير محدث لأنه لا يصح أن الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر"^(٢١٣)، وذلك لأن "الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات"^(٢١٤).

إذن، يؤمن ابن سينا بأزلية الزمان، أزلية زمانية وليست بالذات، وذلك في رسالة بعنوان (رسالة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانياً)^(٢١٥)، وكذلك أزلية العالم، حيث "إن الزمان سرمدي والعالم سرمدي وأن الأول يتقدم عليهما بذاته لا غير"^(٢١٦). والحقيقة أن الزمان متناه لتناهي مدة العالم وحركته، فإن العالم حالماً يوجد وحالماً تبدأ حركته، يفصل عن عدم الوجود السابق بآن واحد هو آن وجوده، ثم يأخذ في التحرك، فيبدأ الزمان، ولا أهمية بعد ذلك للفحص عما إذا كانت الحركة تستمر أو تنتهي ما دامت النهاية قد بانت في الأول^(٢١٧). وعلى هذا الأساس تم بحث الجسم الطبيعي ولواحقه، وكذلك النفس من حيث حدوثها وتعلقها بالجسد ضمن فصل المتناهي.

٤- أدلة ابن سينا في قدم الزمان

١- الدليل الأول

يأتي الدليل الأول لابن سينا على قدم الزمان بالذات في النقد الذي وجهه إلى المعطلة في قولهم بـ "اللاوجود" الذي مرّ بنا من قبل، وعندهم "إن ذلك الامتداد الثابت وعاء الزمان، وهو محال، إذ هو نفس الزمان، وإنه منقوض متجدد"^(٢١٨)، وعلى هذا الأساس "إن فرضنا مبدأ لخلق العالم على ما تقوله المعتزلة

لزم منه محال، فأنهم يفرضون شيئاً قبله، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة إنما تصح مع إمكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان^(٢١٩)، وهذا محال، والأصل في هذا النقد السينوي؛ إن الله عند ابن سينا - وكما تبين في موضوع العلة والمعلول - علة تامة لا يتأخر فعله عنه زمانياً لأن ذلك يؤدي إلى تعطيله لزمان قبل زمان خلق العالم، وحين خلق العالم لا بد من مرجح^(*)، والمرجح يعني التغير في الذات الإلهية، وذلك عليه محال، حيث أن "مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته، فأن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت، أهو بالإرادة، أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فأما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإما غير حادث في ذاته، بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام فيه ثابتاً، وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً، وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته^(٢٢٠). ولا بد من حدوث مرجح بعد مدة التعطيل تلك، فإذا "كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شيء فلا يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه، وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة، والعقل الصريح الذي يقدر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد فيما قبل شيء، وهي الآن

كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد وإرادة، أو طبع، أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن^(٢٢١). وهنا يأتي السؤال السينوي عن خلق العالم، فإن كان "الحادث لا يحدث إلا لحدوث حال في المبدأ، فلا يخلو أما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو بعرض فيه عن غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا إتفاقي، فإن كان بالطبع، فقد تغير بالطبع، أو كان بالعرض فقد تغير بالعرض، وإن كان بالإرادة، فلنترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضياً، أو منفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟^(٢٢٢).

ب - الدليل الثاني

يحاول ابن سينا من خلال تساؤله عن العلاقة بين الله وأفعاله من حيث القدم والحدوث، أي إذا ما كان الله متقدماً على أفعاله بالذات أم بالزمان فيقول "الأول بماذا سبق أفعاله الحادثة، أ بذاته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للأثنين - وأن كانا معاً - وحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، وإن كانا معاً - فيجب أن يكونا كلاهما محدثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه وإن كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته والزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة. ولا شك أن لفظة "كان" تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً ويعقبه قولك ثم، فقد كان كون قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فقد كان أذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وأما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها، فقد بان لك هذا. فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ما للوقت من الخلقة، وقد

كان ولا خلق، وكان وخلق؟ وليس "كان ولا خلق" ثابتاً عند كونه "كان
 وخلق" ولا "كان ولا خلق" هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث، فإن
 وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه شيء ثالث، فإن
 وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن،
 وفي قولنا "كان" معنى معقول دون معقول الأمرين، لأنك إذا قلت: "وجود
 ذات وعدم ذات" لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر،
 فإنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك "
 كان" بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث، فوجود الذات شيء، وعدم الذات
 شيء، ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق
 ممتداً لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي خلق توهم فيه خلقاً، فإذا كان
 هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكتمة، وهذا هو الذي نسميه الزمان، إذ
 تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد^(٢٣٣). وهكذا
 ينتقل ابن سينا إلى الزام الذين ينقدّمهم بامكانية خلق الله جسماً قبل خلقه العالم "
 إما أن يسلموا أن الله كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا
 حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق
 العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن
 للخالق أن يبتدىء الخلق إلا حين ابتداء، وهذا القسم الثاني يوجب انتقال الخالق
 من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا
 علة^(٢٣٤). وهذا القسم الثاني يعزز رأي ابن سينا في "وجود حركة لا بدء لها في
 الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وأنها هي الحركات السماوية، فيجب
 أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء حيوان مطيع
 لله تبارك وتعالى^(٢٣٥). والدليل على ذلك، إن القسم الأول "لا يخلو أما أن
 يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم أنما ينتهي إلى خلق

العالم بمدة وحركات أكثر، أو لا يمكن. ومحال أن لا يمكن.. فأن أمكن فأما أنه يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم، أو أنما يمكن قبله. فأن أمكن معه فهو محال، لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويين الحركة في السرعة والبطء، ويقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر، وإن لم يكن معه، بل كان أمكانه مبيناً له، متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، يقدر في حال العدم أمكان خلق شيء ولا إمكانه، وذلك في حال من دون حال، وقع ذلك متقدماً ومتأخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية^(٢٢٦).

ثالثاً: المكان

سأسمح لنفسي بأن أستعير من لغة النقد الأدبي الحديث مصطلح "بؤرة النص"^(٢٢٧)، أي الفكرة المركزية - قد تكون تلك الفكرة لفظة أو صورة أو مشهداً حياتياً... الخ - التي تشظى منها ذلك النص الأدبي، وسأمضي قدماً، لأقلب المصطلح وأجعله "النص / البؤرة" وسأستل، بعد ذلك، عبارات جاءت ضمن المقالة الثانية، من القسم الثاني، من كتاب النجاة، وسأجمع تلك العبارات في نص ممنتج بمثابة البؤرة التي تضم جل أفكار الشيخ الرئيس في موضوع المكان، لأنطلق منه باتجاه خطوة التحليل والمعالجة وفق إطار التناهي واللاتناهي، وهذه المنهجية، أطمح إلى أنها تفترق - بقليل أو بكثير - عن منهجية من سبقني في دراسة تلك الموضوعة السينوية^(٢٢٨). وإذا كان هناك من فضل، فالفضل كل الفضل، يعود إلى الفيلسوف الذي يتعدد قراؤه، وتنوع طرق ومنهجيات تلك القراءات، وتشعب زوايا النظر إلى موضوعاته وأفكاره، وذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على خصب وغنى وعمق وشمولية ذلك الفيلسوف، من ثم خصب تراثنا الفكري العربي الإسلامي وحضارتنا الإنسانية.

يقول ابن سينا " يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به، ويقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه. والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول، وهو حاوٍ للمتمكن، مفارق له عند الحركة، ومساوٍ له لأنهم يقولون لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد.. ولترجع الآن ونقول: قد أتضح كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولى للشيء، ولا هو صورة، وأنه لا خلاء البتة. فأذن المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم. فأما أن يكون على سبيل التداخل، وأما أن يكون على سبيل الأحاطة، وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل.. وقد قيل أن المكان مساوٍ، فأما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن، وقد قيل إنه محال، وأما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب، ومساوي السطح سطح، فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي).

بادئ ذي بدء، وقبل الخوض في مسألة تناء أو لاتناهي المكان عند ابن سينا، على ضوء هذا النص، يجدر بنا تفحص الجذر التاريخي لمشكلة المكان، والنظر في أصلها الأشكالي. وهذه العودة لا تأخذ منا طویل وقت، ولا كبير جهد، فها هي المصادر المتوافرة في تاريخ الفلسفة تشير إلى زينون الأيلي^(٢٢٩) الذي سأل عن مكان المكان، أي أنه أراد أن ينفي وجود المكان باستعمال حجة التناهي التي كانت واحدة من حججه في نفي الكثرة في الأشياء، فإذا كان لكل شيء مكان، أفما يستوجب ذلك - بحسب رأيه - إن لهذا المكان مكاناً أيضاً، وإذا كان لذلك المكان مكان فما مكان هذا المكان الآخر، وهكذا إلى غير نهاية، وعليه أقرّ زينون وبحسب دليل الخلف بطلان الكثرة، وإذن فالموجودات شيء متصل^(٢٣٠). وهؤلاء - زينون واتباعه - قوم اعتقدوا أن كل شيء في مكان^(٢٣١)، فقالوا: إن كان هو أيضاً من الموجودات فأين هو؟^(٢٣٢).

أنبرى أرسطو للرد على زينون بالتفريق بين نوعين من المكان " فالمكان أيضاً منه عام، وهو الذي فيه الأجسام كلها، ومنه خاص وهو أول ما فيه الشيء" (٢٣٣). فالمكان العام أو المشترك هو الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، والمكان الخاص أو المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي (٢٣٤). فالسما مكان عام لأنها تحوي كل شيء ولا يحويها شيء، وأما الغرفة فهي مكان خاص لأنها في البيت، والبيت في الشارع، وهكذا، فالمكان عند أرسطو " كأنه شيء بمنزلة الإناء، وذلك أن الإناء مكان متنقل والإناء ليس هو شيئاً من المعنى" (٢٣٥). وهكذا يصبح من المعقول جداً السؤال عن مكان أي شيء، ولكن لا معنى للسؤال: أين العالم؟ ذلك أن الأشياء كلها موجودة في المكان، أما الكون فلا، فالكون ليس متضمناً في أي شيء (٢٣٦). أما ابن سينا، فقد ردَّ على نفاة المكان بحجج، وثبت المكان بحجج أخرى (٢٣٧). لكن الذي يهمنا - من كل ذلك محاولة إثبات تناهي أو لاتناهي المكان، وذلك في إطار الالتزام بحدود البحث وعدم الانسياق وراء مسائل أخرى متداخلة مع موضوعنا إلا بالقدر الذي يمهد أو يلقي ضوء.

أول ما يلفت انتباهنا في تعريف ابن سينا للمكان، في النص - هو تطابقه مع تعريف الكندي للمكان " المكان هو نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط" (٢٣٨). ومن الواضح أن هذا التعريف يطابق تعريف أرسطو " هو نهاية الجسم المحيط" (٢٣٩). إذن المكان عند ابن سينا " حاوياً لمحوى" (٢٤٠)، وأما كونه مفارقاً له عند الحركة، فأن ابن سينا يؤكد على أن " المكان من الأمور التي لا بد فيها للحركة.. حتى أنه أن كانت نقلة كان مكان، وليس إذا كان مكان كانت نقلة" (٢٤١). والحركة " مفارقة ما، فلا يبعد أن تتعلق بالمفارق والمفارق" (٢٤٢)، وذلك لأن الجسم " إذا خَلِيَ وطباعه، ولم يعرض له من خارج

تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين، وشكل معين^(٢٤٣). فإذا خلي الجسم وطباعه، ومن ثم تحرك إلى موضعه الطبيعي، فإن "المتحرك يحتاج إلى مسافة لأنه إما أن يتحرك في مكان فتكون الحركة مستقيمة، أو يتحرك على شيء فتكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة"^(٢٤٤).

أما قضية المساواة بين المكان والتمكن، فلا تعدو كونها "قولا مجازياً، أريد به كون المكان مخصوصاً بالتمكن فيخيل أنه مساو له بالحقيقة وليس كذلك، بل مساو لنهايته بالحقيقة"^(٢٤٥)، ونهايته سطح "والسطح حاو أو نهاية أو طرف"^(٢٤٦)، والمساواة فضلاً عن أنها من الوهم، فإن امتناعها يتأتى من أنه "قد علم أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين وأن للتمكن الواحد مكاناً واحداً"^(٢٤٧)، وأنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان^(٢٤٨).

وأما كون المكان لا هو هيولى للشيء ولا هو صورته، فيأتي توضيح ذلك على لسان الشيخ الرئيس بإيجاز "إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة، فإذا ليس المكان شيئاً في التمكن. وكل هيولى وكل صورة، فهي في التمكن، فليس إذاً المكان بهيولى ولا صورة"^(٢٤٩). والبرهان - عند ابن سينا - على أن المكان ليس هيولى للشيء ولا صورته "إن المكان يفارق عند الحركة، والهيولى والصورة لا يفارقان، والمكان تكون الحركة فيه، والهيولى والصورة لا تكون إليهما حركة البتة، والمتكون إذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء إذا صار هواء، ولا يستبدل هيولاه الطبيعية، وفي ابتداء الكون يكون في المكان الأول، ولا يكون في صورته، ويقال أن الخشب كان سريراً، ويقال عن الماء كان بخاراً، وعن النطفة كان إنساناً، ولا يقال عن المكان كان كذا"^(٢٥٠).

إذن هذا المكان هو الذي يميل إليه الجسم في حركته الطبيعية، أي أن كل جسم يترك لنفسه إذا خلي وطباعه يميل إلى مكان يكون واحد دائماً، وكذلك يكون له شكل وموضع طبيعيان، ومبدأ الميل هذا يعني أن الجسم الذي يزاح

عن مكانه يميل إلى العودة إليه بواسطة الحركة "الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به، ويحس به الممانع، ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه" (٢٥١)، وهذا معناه: كلما كان ميل الجسم نحو مكانه الطبيعي قوياً ضعف الميل الآخر الذي يمكن أن يعطاه قسراً (٢٥٢). وبلغه الشيخ الرئيس "كلما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارجي ابطأ، وكلما كانت القوة أضعف كان القبول أشد والتحريك أسرع" (٢٥٣) ..

في هذه المرحلة من البحث، تأتي مقولة ابن سينا "من المستحيل أن يكون مقدار أو عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع أو في الوضع حاصلاً موجوداً بالفعل غير ذي نهاية" (٢٥٤). وتفصيل البرهان على ذلك؛ أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه لأنه لا يخلو أما:

١- أن يكون متناهما من طرف، فالإطباق بين الطرفين المتوهمين، أما:

أ- أن يكونا بحيث "يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين، وهذا محال" (٢٥٥).

ب - وأما أن لا يمتد، بل يقصر عنه "فيكون متناهماً، والفضل أيضاً كان متناهماً، فيكون المجموع متناهماً، فالكل متناه" (٢٥٦).

٢- أن يكون غير متناه من جميع الأطراف "فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية.. وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصان" (٢٥٧)، وذلك محال، ثم أن الجسم "لو كان غير متناه، فإنه يذهب إلى غير النهاية في الجهات بالفعل" (٢٥٨)، وعند ابن سينا "كل جهة فهي نهاية وغاية، ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية، إذ لا بعد غير متناه" (٢٥٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك دليل سينيوي على تناهي المكان، يقوم على رفضه لفكرة وجود الخلاء، على أساس "أن البعد المتصل لا يقوم

بلا مادة، وبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بعديتها، فلا وجود لفراغ هو صرف، فإذا أسلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها، ولم يثبت لها بعد مفطور، فلا خلاء^(٢٦٠)، إذن "لا يجوز أن يكون جرم لا نهاية له"^(٢٦١). وعلى أساس تناهي الجسم وابعاده وجرم العالم وعدم وجود خلاء أو فراغ، فالمكان متناه.

المقصد الثالث: النفس

عني ابن سينا بعلم النفس عناية كبيرة، تضعه في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسيط، فمن الواضح أنه أخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو، أي تقسيمها إلى قسمين: نظري وعملي. والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجدال^(٢٦٢). ولا غرابة في ذلك الاهتمام، لأن ابن سينا أيقن أن الإنسان جسم ونفس، فأهتم بكلا العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء "قانونه" بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعات والهيئات مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكد على وجود الأوليات وعلى غريزتها في العقل وأنها أساس كل تفكير، وفي الطبيعات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة، ومنتهاً بالنفس الناطقة. وفي الآلهيات يهتم باتصال العقل الفعال بالنفس الناطقة ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعال^(٢٦٣). ولئن كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسيين: قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه ابن سينا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل... الخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا، ويجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت^(٢٦٤)؟ فإن دراستنا

للنفس عنده ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلق بمفهوم البناء الفوقي للنفس، ونعني به إرتسام دلالات عامة عنها وعن وجودها وماهيتها، وصلتها بالبدن من حيث قبلتها وبعديتها، أو مساومتها له، ومن ثم الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها ونشوتها^(٢٦٥). وبالاخير سنشطر دراستنا للنفس، بحسب تناهيا ولا تناهيا، شطرين: الأول؛ يتعلق بحدوثها وجوهريتها وتعلقها بالبدن، وسيكون هذا ضمن المتناهي، والثاني، هو المتعلق بمصير النفس وخلودها، فسيبحث في الفصل القادم، بكونه لا متناهياً.

أولاً: تعريف النفس

نبدأ من قول ابن سينا "من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الأيضاح"^(٢٦٦)، وإنية النفس تعريفها أو حدها الذي هو "كمال أول لجسم طبيعي آلي"^(٢٦٧)، والكمال على وجهين "كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الاثني هو لأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتمييز والروية والأحاساس والحركة للإنسان"^(٢٦٨). وهذه الكمالات لجسم ليس صناعي كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال "لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو"^(٢٦٩).

وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام "أحدها النباتية، وهي كمال أول الجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي.. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول

لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالأختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية^(٢٧٠).

واضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيته الأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح الكمال مقروناً بالصورة، فيرى أن الكمال الأخير هو " حصول الصورة التي يسكن عندها وتبطل القوة "^(٢٧١)، بينما يرى ابن سينا " كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليس بصورتين للمدينة والسفينة "^(٢٧٢)، وما الكمال إلا " الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً "^(٢٧٣).

وإذا تمعنا في قول ابن سينا " فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة. فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها "^(٢٧٤)، فأنا سنجد أنه مفترق في هذه النقطة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلاق مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية " جوهر غير مخالط للمادة، برىء من الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل "^(٢٧٥)، وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه النقطة، والذي سيقود حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادى به الأديان وأخذ به الأستاذ الرئيس^(٢٧٦). ولم يكن بد أمام ابن سينا الذي كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، إلا أن يعرض له كي يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن الكريم صريحة في أثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية^(٢٧٧). وأحد أدلة ابن سينا على جوهرية النفس، أنها " لو كانت قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهم القوة النطقية كما توهم القوة الحسية

والحركية القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ بل في أكثرهم أنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، وهو منتهى قوة البدن، ولا سيما عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة في البدن^(٢٧٨).

ثانياً: حدوث النفس

إن النفس عند ابن سينا " تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ولكون البدن الحادث مملكتها وآلتها"^(٢٧٩)، إذن فإن النفس الإنسانية لا توجد قبل البدن^(٢٨٠). والدليل على حدوثها أنها " قبل البدن، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء في ذاتها معان فقط، فتكثر نوعياتها أنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها. وإذا كانت مجردة أصلاً، لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد، وأقول: لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد"^(٢٨١).

وهكذا تستمر النفس بالصدور عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها، وستعود إليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء، لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز وليست بذات وضع في المكان^(٢٨٢). ويمكن للنص الاتي أن يحمل لنا علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا، " النفس الإنسانية جوهره قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت لهذا البدن لأن أمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت

أيضاً إلى البدن، لتنال به بعض استكمالها.. ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن^(٢٨٣).

ثالثاً: تعلق النفس بالبدن

بادئ ذي بدء، يجب أن نحدد مفهوم التعلق وفق المنظور السيوي، لنعرف من ثمة، كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا " كل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فأما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان^(٢٨٤). ولقد أختار ابن سينا سبيل المساواة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن " فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له.. ثم العلاقة بين النفس والبدن، ليس هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس^(٢٨٥)، والدليل على علاقة الاشتغال تلك " أنظر: إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك؟^(٢٨٦).

إذاً، أقرّ ابن سينا " إن وجود النفس وحدث المزاج معاً، فتبين إنه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، إذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمه بالضرورة^(٢٨٧)، وهكذا تصبح كل نفس " فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط^(٢٨٨).

المبحث الثالث: صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي (تناهي العلل)

المقصد الأول: طبيعة العلل عند ابن سينا

المقصد الثاني: أقسام العلل عند ابن سينا

المقصد الثالث: تناهي العلل عند ابن سينا

تمهيد

تتأني صلة المتناهي بموضوع العلل من كون " أن العلة^(*) والمعلول^(**) من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود^(٢٨٩). والموجود بما هو موجود يعني الموجود المطلق الذي لم تدخل عليه الحركة والسكون، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن العلل من موضوعات العلم الإلهي من جهة المضمون، بل من جهة تناول، أي تناولها تناولاً ميتافيزيقياً، وذلك منحدر أصلاً من موضوع التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند الفلاسفة المشائين، وقد سبقت الإشارة إليه من قبل، ويوضح ابن سينا ذلك في إيراده الاعتراض الناشئ عن ذلك المستوى من تناول فيقول " الاعتراض الواقع في الغاية هو أنهم قالوا: إن الغاية من الأعراض اللازمة لطبيعة الأجسام، وكان يجب أن يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي، وحيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والساكنة أو المبحوث عنه في العلوم هو الأعراض اللازمة لذلك العلم الموضوع. والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة. والغاية إنما هي للحركة، ونعني بها ما يتحرك إليه الشيء... والجواب أن النظر ههنا في الغاية ليس هو أنها غاية حركة كما ليس النظر ههنا في الفاعل على أنه مبدأ حركة، إذ ليس كل غاية، غاية حركة، ولا كل فاعل مبدأ حركة.

ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص أيضاً فليس النظر فيها نظراً مخصصاً وإنما ننظر فيها أنها كيفية كان حكمها لو كانت عامة فيجب أن يكون النظر فيها في العلم الكلي^(٢٩٠). وهنالك مثال ثانٍ والأمثلة كثيرة - هو "الحركة من أعراض موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم بما هو متحرك وساكن، فيجب أن يكون إثباتها فيه، وليست هي أجزاء من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة"^(٢٩١)، وهذا ما يتضح في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا البحث، أي علاقة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.

المقصد الأول: طبيعة العلة

يمكن القاء الضوء على طبيعة العلة والمعلول من خلال ثلاثة محاور: أولها؛ حد العلة والمعلول عند ابن سينا بالمقارنة بمن سبقه من الفلاسفة ومن لحقه منهم، وثانيها؛ أصول العلة والمعلول عند من سبقه من الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون ومروراً بارسطو والكندي والفارابي، وثالثها؛ التلازم بين العلة، أي ما نوع العلاقة التي بين العلة والمعلول.

أولاً: حد العلة والمعلول

يحد ابن سينا العلة "كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل"^(٢٩٢). فيما يحد المعلول "هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده"^(٢٩٣)، وكان الكندي قد حد العلة الطبيعية الأربع "ما منه كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله"^(٢٩٤) متأثراً في ذلك بارسطو الذي عين أنواع العلة بأربعة وجوه "إن السبب يقال على ما عنه يكون الشيء.. ويقال على الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي

الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي منه المبدأ للتغير.. ويقال أيضاً على معنى الغاية المقصودة^(٢٩٥) وقد حد الغزالي فيما بعد كلاً من العلة والمعلول بنفس حد ابن سينا لفظاً متطابقاً^(٢٩٦). فلا داعي لإيراده. ويحد الآمدي العلة بأنها "قد تطلق. ويراد بها: العلة الفاعلية، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية"^(٢٩٧). ثم حين يعرف العلة الفاعلية يأتي بنفس حد ابن سينا للعلة. ثم يعرف ابن رشد العلة بأنها "اسم يقال على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية"^(٢٩٨). وهذا تعريف مطابق لحد الآمدي.

ثانياً: أصول نظرية العلل

كان أفلاطون قد تحدث في محاورة مينون عما أسماه الاستدلال بواسطة العلة، وقال: لكي نحول مدركاتنا إلى نتائج علمية علينا أولاً أن نثبتها، أي نمنعها من التسرب من ذاكرتنا، ومن التملص من انتباهنا. وفي محاورة فيلابوس، تنبه أفلاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية، كما عني في محاورة تيمائوس بالعلة الفاعلية، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التي هي مجرد عامل مساعد للعلة^(٢٩٩).

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل: المادية والفاعلية والصورية والغائية^(٣٠٠). وتابعه في ذلك التقسيم الكندي، حيث يقول "إن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة: أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعني ما من أجله كان الشيء"^(٣٠١)، ومن ثم الفارابي أيضاً، حيث يقول "ويعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفاعله والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم"^(٣٠٢).

ثالثاً: العلاقة بين العلة والمعلول^(٣٠٣)

غالباً ما توصف العلاقة بين العلة والمعلول بالمعية، أو التلازم، وتوضع هذه العلاقة بصيغة "إذا... فإن"، أي إذا وجدت العلة وجد المعلول^(٣٠٤). فعند ابن سينا "العلة يجب أن تكون مع المعلول"^(٣٠٥)، وذلك لأن "العلل الحقيقية موجودة مع المعلول، وأما المتقدّمات فهي علل، إما بالعرض وإما معينات"^(٣٠٦)، وفي نص آخر لابن سينا، يقول "العلة علة الوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما، فإذا التكاثر في المعية يصح في وجودين غير واجبين بذاتيهما"^(٣٠٧). ويوضح الغزالي علاقة المعية هذه، فيقول "تقدم العلة على المعلول، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فيستحسن أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم.. والفاء للتعقيب، ومعلوم أنهما معاً في الزمان، ولكن هذه القبلية بالعلية"^(٣٠٨). ثم زاد فيما بعد ابن رشد المسألة توضيحاً، فقال "التقدم يقال على وجوده: المتقدم بالزمان والثاني: المتقدم بالسببية"^(٣٠٩).

المقصد الثاني: أقسام العلل

يقسم ابن سينا العلل تقسيمات متعددة، وفقاً لأمور ستبين مع تلك التقسيمات:

أولاً: العلل الداخلة في قوام الجسم والعلل الخارجية

يتطرق ابن سينا إلى هذا التقسيم في عدة نصوص، فهو يقول في الإلهيات من الشفاء "إن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلياً في قوامه وجزءاً من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلياً في قوامه وجزءاً من وجوده فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط، ويسمى هبولى؛ أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءاً من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا

يكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية، وإن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بالاً يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه، وهو أيضاً عنصره أو موضوعه^(٣١٠).

وفي "النجاة" "المبدأ لا يخلو إما أن يكون كالجاء لما هو معلول، أو لا يكون كالجاء. فإن كان كالجاء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة.. وإن لم يكن كالجاء، فإما أن يكون مبيناً أو ملاقياً لذات المعلول، فإن كان ملاقياً، فإما أن ينعت لمعلول به وهذا هو كالصورة لهيولي، وإما أن ينعت بالمعلول، وهذا هو كالموضوع للعرض. وإن كان مبيناً، فإما أن يكون الذي منه الوجود، وليس الوجود لأجله) وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية"^(٣١١)، وفي "عيون الحكمة" يقول "أسباب الأشياء، أربعة: مبدأ الحركة، مثل البناء للبيت، المادة، مثل الخشب والطين للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت؛ الغاية مثل الأستكنان للبيت"^(٣١٢). وفي "الأشارات والتنبيهات" حيث يقول "الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح، والخط الذي هو ضلعه، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية، كأنهما علتاه المادية والصورية. وأما من حيث وجوده، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوم مثلثيته، وتكون جزءاً من حدها، وتلك هي العلة الفاعلية، أو الغائية لتي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية"^(٣١٣). فإذا كانت العلل أربع: فاعلة، مادية، صورية، وغائية، فإن الأولى والرابعة تتعلقان بالوجود من حيث إنهما الأمر الذي يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقدمة بإجزائها بالوجود الخارجي فهما علتان وجوديتان، وأما الثانية

والثالثة فتتعلقان بالماهية من حيث إنهما السبب في تقوم الماهية باجزائها^(٣١٤). وقد سبق الفارابي فيلسوفنا حين تحدث عن الأجسام "فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض وغاية وكل جسم فله فاعل ومكون"^(٣١٥). فيما تابع الغزالي ابن سينا حين قال "فالعلة تنقسم: إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول كالخشب للكرسي، وصورة الكرسي، وإلى ما يكون خارجاً، كالنجار للكرسي، والصلوح للجلوس، للكرسي"^(٣١٦).

ثانياً: العلل بالذات والعلل بالعرض

يقول ابن سينا في النجاة "والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد تكون علة بالعرض.. مثل السقمونيا. فإنها تبرد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء وتلزمه الصفراء وتلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقل بالطبع"^(٣١٧). وفي السماع الطبيعي يقول "إن كل واحد من العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض"^(٣١٨)، ثم يسترسل في تفصيل التي بالذات والتي بالعرض، بصورة مشابهة لما جاء في النجاة. وقد تابع الغزالي هذا التقسيم السينوي مع توضيحه بنفس الأمثلة التي جاءت في النجاة والسماع الطبيعي^(٣١٩). كذلك ابن رشد^(٣٢٠).

المقصد الثالث: تناهي العلل

يؤكد ابن سينا مسألة تناهي العلل واستحالة لا تناهيها في نصوص كثيرة، بل خصص لتلك المسألة فصولاً برأسها، خصوصاً في الإلهيات من الشفاء، متأثراً في ذلك بأرسطو، الذي أكد كثيراً على "إن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع"^(*)، أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية"^(٣٢١)، ودليل أرسطو على ذلك "إن

أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الأحصاء لم يكن العلم ولا على هذه الجهة وذلك إنا إنما نرى إنا قد وصلنا إلى العلم إذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي أن يجوز منا لانهاية له^(٣٢٢)، أي أن علمنا متناه وقد عرف العلل وأحاط بها، فكيف يحيط علمنا المتناهي بالعلل لو كانت غير متناهية، ومحال أن يحيط المتناهي باللامتناهي. أما الكندي، فيرجع العلل إلى علة أخيرة لا علة بعدها، وقد سماها بالعلة الأولى، أو العلة المطلقة، التي هي أول الشرف، وأول الجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علمية، وأول بالزمان^(٣٢٣). بينما صور الفارابي مسألة تناهي العلل بالشكل الاتي "الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"^(٣٢٤)، في حين يقول في نص آخر "إمتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء"^(٣٢٥)، وهذا معناه - بحسب تفسير الحلبي - إن عدم التناهي أما أن يكون في البعد أو في العد أما الأول فقد دلّ على استحالة برهان تناهي الأبعاد أما الثاني فممتنع بشرطين أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلولات^(٣٢٦). وهكذا يحذو ابن سينا في هذه المسألة حذو السابقين لكن بتفصيل أكبر فهو يؤكد من حيث المبدأ إنه "لا يجوز أن يكون في الوجود أشياء: علل ومعلولات ولا ينتهي إلى علة غير معلولة، ولا يصح أن يكون في الوجودات شيء لا ينتهي إلى طرف"^(٣٢٧) وأصل ذلك "إن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر إنها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه أن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته"^(٣٢٨). وهكذا، واستكمالاً لما بدأه السلف؛ أرسطو لأثبتات المحرك الذي لا يتحرك، والكندي لإثبات العلة المطلقة أو الكلية، والفارابي لإثبات واجب الوجود،

يقول ابن سينا " إن العلل من الوجوه كلها متناهية، وإن في كل طبقة منها مبدأ أول، وإن مبدأ جميعها واحد، وإنه مباين لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وإن كل موجود فمنه ابتداء وجوده " (٣٢٩). وذلك متأت من أن " العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية، فإن لم تكن متناهية، وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد، وهذا محال " (٣٣٠). ولم يخرج الغزالي في هذه المسألة عن هذا الخط العام الذي سار عليه الفلاسفة قبله، فقد أكد " استحالة علل لا نهاية لها: لأنها إذا فرضت مترتبة، بحيث يكون بعضها علة للبعض، فلا بد وأن تنتهي إلى علة ليست بمعلولة، وهي طرف، فتتأهي " (٣٣١). وأما ابن رشد، فيمكن أن نلخص دليله على تناهي العلل بالشكل الآتي: إذا فرضنا عللاً من ثلاثة فصاعداً، فذلك يعني وجود علل هي أوساط، أي علل متوسطة، فإذا قلنا علل لا نهاية لها، وناقضنا أنفسنا بأنفسنا لأن من ضرورة الأوساط أن يكون لها علة أولى، فإنه يمتنع أن يكون وسط من غير طرفين (٣٣٢)

(١) نقلا عن: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ن مطبعة الرشاد، بغداد، ١٩٦٧، ط ١، ص ٣.

(٢) انظر: ارسطو: ما بعد الطبيعة .مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة

(بويج)، ج ٢، ص ٥٩٤، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١٣.

(٣) انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٩٥-٥٩٦.

(٤) انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة

وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بتروث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، دار

الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص ١٠٦، وانظر: الفارابي: جوابات لمسائل سئل عنها ضمن:

رسالتان فلسفيتان، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٨٧، ص

٩٨ وانظر: أبو يعرب المرزوقي: ابستمولوجيا ارسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله

العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص ١١، حيث يقول: إن أخص خصائص

الكم عند ارسطو هو كونه يحمل عليه التساوي واللاتساوي، وقارن: مراد وهبة وآخرون:

المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ٢، ١٩٧١، ص ١٨٤، وانظر: جان فال،

طريق الفيلسوف، ص ١٣٧ فما بعد، وانظر: الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار

الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ج ٢، ص ٢٤٠ فما بعد، وانظر: أندريه لالاند:

موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس،

ط ٢، ٢٠٠١، ج ٢، ص ١٠٩٠.

(٥) انظر: الكندي: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص ١٩٢.

(٦) انظر: الخوارزمي الكاتب: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم،

ص ٢١٨.

(٧) انظر: الأمدي: المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن (المصطلح

الفلسفي)، الأعسم، ص ٣٧١-٣٧٢.

(٨) انظر: ابن سينا: الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق الاب قنواطي وآخرون، ١٩٥٩م،

ص ١١٢ فما بعد، وقارن: التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٨٧ وأنظر: ابو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد ابراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص ٨٩.

(*) الوضع عند ابن سينا " هو أن يكون الشيء بحيث يمكن الإشارة إليه أنه جهة مخصوصة "، انظر: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٧٩، وكذلك = ص ١٢١، وأنظر: النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٤٤، والتعليقات (بدوي)، ص ١٠٧، وأنظر: الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ص ١٥٦ (الشرح). وقارن: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الاندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٣٦. ٢٣٧، وقارن: العراقي، الفلسفة الطبيعية عن ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١١٥، هامش رقم (١) حيث يقول: إن الوضع هو نوع من تقوم، بالإضافة بطبيعة الحال إلى كون الشيء مشاراً إليه.

(**) التوالي عند ابن سينا هو كون الشيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من بابهما، أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠، وانظر: الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠، واختلاف التوالي عن التالي، أن التالي: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها مثل البيوت المتتالية، انظر ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠ والسماع الطبيعي، ص ١٧٨. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٣٩. ٢٤٠، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٤٥.

(١٠) الكم - متصلاً كان أو منفصلاً - يحده في الواقع عمليتان فكريتان: القيس والعد. والكثرة كم، إذا كانت قابلة للعد، وهي عظم، إذا كانت قابلة للقيس. انظر: ابو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا ارسطو، ص ١١٨، إذ إن الكم هو العظم المنظور إليه من حيث هو مقيس أو يمكن قياسه، انظر: السيد جعفر باقر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام (بدون تاريخ ومكان)، ط ١، ص ٢٦٠.

(١١) على عكس ابن سينا الذي يقول بأن الكم المنفصل هو العدد فقط وينكر أن القول أيضاً معه، انظر: السماع الطبيعي، ص ١٣٢، ذهب الغزالي إلى أن القول مثل القروض من الكم المنفصل إذ به تعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت، انظر: معيار العلم، ص ٢٣٢، وقد تابع ابن رشد الغزالي في اعتبار القول إلى جانب العدد من الكم المنفصل. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص ٩٩.

(١٢) انظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٢، وقارن: جان فال: طريق الفيلسوف، ص ١٣٩.

(١٣) انظر: اللوكري: بيان الحق، ص ٩٤.

(١٤) أنظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ٢، ص ٥٤٥، وقارن، مابعد الطبيعة (بويج) مقالة الدال، ص ٥٩٤، وقارن: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٧٣.

(١٥) أنظر: الكندي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٠٠.

(١٦) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٨٢، وقارن: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثاني، ص ١٦٧، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٦، وقارن: الغزالي: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٩.

(١٧) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(١٨) انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(١٩) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨، والمقولات من منطق الشفاء، ص ١١٧، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٨٣.

(٢٠) أنظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٩، وقارن: الآمدي، المبين في

شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥٠.

(٢١) انظر: الطوسي: ضمن، ابن سينا، الأشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٧٠.

(الشرح)، وقارن: اللوكري، بيان الحق، ص ٥٠.

(٢٢) انظر: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، ص ٩٥، ولمزيد من التفصيل حول علاقة الاتصال بالانقسام، انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٠.

(٢٣) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٨٣، والرسم هو "قول يعبر عن الشيء بما لا يقوم ذاته خاصة، انظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان فلسفيتان (آل ياسين)، ص ٩٨.

(٢٤) انظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٢.

(٢٥) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الغزالي، معيار العلم، ص ٢٢٣، ورسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٩، حيث يورد نفس الحد السينوي لفظاً ومعنى، وقارن: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥٠، حيث يورد نفس المعنى ولكن بصياغة أخرى، وقارن: الجرجاني، التعريفات، تحقيق الدكتور أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٣٦. وأنظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وأشرف ومراجعة الدكتور رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٠١.

(٥) حد ابن سينا المتماس "إن المتماسين هما اللذان نهايتاهما معاً في الوضع وليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع"، أنظر: الحدود، ضمن الأعسم الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، ومفهوم المتماس يأتي من كون (المتماسان هما اللذان طرفاهما معاً لا في المكان، بل في الوضع الواقع عليه الإشارة، فأن الوضع هو أن يكون الشيء بحيث ممكن أن يشار إليه أنه جهة مخصوصة، والمتماسان تقع هذه الإشارة على طرفهما معاً"، أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٦٧٨. ٦٧٩، وقارن: الآمدي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٤٩، وقارن: ابن رشد، السماع الطبيعي، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ط ١، ١٩٤٧، ص ٦٤.

(٢٦) انظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٧٩، وقارن: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٣ هـ.

١٩٥٤م، ج ٢، ص ٢٣، حيث يعرف المداخله " أن يكون حيز أحد الجسمين حيز آخر، وأن يكون أحد الشئين في الآخر)، وانظر: محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٥٧.

(**) لمعرفة معنى المقدار لغة واصطلاحاً، انظر: المقصد الأول، المبحث ثاني، من هذا الفصل.

(***) لتفصيل معنى العرض عند متكلمي الإسلام، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين عبد الحميد)، ج ٢، ص ١٧-٢٧، قارن: محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١١٧-١١٩. أما عند الفلاسفة، فقد عرّف الفارابي العرض " ما يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلياً في ماهية الأمر الموضوع أصلاً، أنظر: الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٥، ويحد ابن سينا العرض بأنه " اسم مشترك يقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرض ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى = يحمل على الشيء وجوده في آخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. أنظر: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٠، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ٢٨، وفي الآلهيات (ج ١) من الشفاء، ص ٥٧، يعرفه " الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقتها لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع، ويسير الغزالي وفق هذا المفهوم السينوي للعرض سيراً يكاد يتطابق حتى في اللغة، أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٥، وقارن: معيار العلم (دينا)، ص ٢٢٨، فما بعد، وقارن: مقاصد الفلاسفة (دينا)، ص ١٤٠، فما بعد، فيما يعرفه ابن رشد بأنه " يقال على ما لا يعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته وهو ضربان - ضرب لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه والثاني ما يعرف من شخصه ذاته وهو كليته،

أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن (رسائل ابن رشد)، حيدر آباد الدكن، ص ١٤
 فما بعد وأنظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨، ١٣، فيما
 يبحث ابن خلدون الأعراض واحكامها الأربعة التي هي: أ. لا تنقل اتفاقاً، ب. لا يقوم
 بعضها ببعض، ج. يمتنع بقاءها، د. واحدتها لا يحل في محلين، أنظر: ابن خلدون، لباب
 المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغوسكيني ليوسيانو رويو، دار الطباعة المغربية،
 تطوان، ١٩٥٢، ص ٥٧ فما بعد، أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني،
 ص ٢٤٨. ٢٤٩.

(٥) الاتحاد عند ابن سينا: حصول جسم واحد بالعد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان
 خاصياتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال. أنظر: ابن سينا،
 الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٦٠، وقارن: الأمدي = المبين، ضمن
 المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٧٨، حيث يذكر خمسة أنواع من الاتحاد: الاتحاد في
 الجنسية مجانسة، في النوعية مشاكلة، في الكيف مشابهة، في الكم مساواة، في الوضع
 موازاة، أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات
 (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٤٨.

(٢٨) أنظر: ابن سينا: السماع لطبيعي، ص ١٢١، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن
 سينا، ص ٢٧٥.

(٢٩) أنظر: أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة
 (بويج)، ج ٢، ص ٦٢٨.

(٣٠) أنظر: ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣.

(٣١) أنظر: الغزالي: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠.

(٣٢) أنظر: الأمدي: المبين، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥١.

(٣٣) أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣٥١، وأنظر: مراد وهبة وآخرون،

المعجم الفلسفي، ص ٢٠٦.

(٣٤) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٦٢٨. ٦٢٩.

(٣٥) أنظر: ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٧.

(٣٦) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣، القسم الأول، ص ١١٥، و: النجاة، (فخري)، ص ١٣٥، و: التعليقات، بدوي، ص ١٦٧، رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ط ١، ١٩٠٨، ص ٢ فما بعد، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن: تسع رسائل، ص ١٠٤، و: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٦، و: منطق المشرقين، ضمن: منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠، ص ٥، وقارن: منطق المشرقين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٣ فما بعد، و: المدخل من منطق الشفاء، تحقيق الأساتذة، الأب قنواتي، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الأهواني، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٢، و: الآلهيات (ج ١) من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد أبو زيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣١، و: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٣٧) أنظر: الدكتور حسام الدين الآلوسى، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٢٤ وما بعدها، وانظر: محمد كاظم الطريحي، ابن سينا بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩، ص ٦٠ فما بعد.

(٣٨) أنظر: الكندي، رسالة في كمية كتب ارسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده، ج ١، ص ٣٦٩-٣٧٠، وأنظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥ هـ ص ٢، وانظر: أخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٩.

(٣٩) أنظر: الآلوسى، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص ٢٢٤.

(٤٠) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٤-١٠٥.

(٤١) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت. دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١٦.

(٤٢) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١٨.

(٤٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥، و: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة (المكتبة

السلفية)، ص ٦، وقارن: منطق المشرقيين (النجار)، ص ٢٥، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٠.

(٤٥) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥. و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤٦) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و: المدخل من منطق الشفاء، ص

١٢، ص ١٤.

(٤٧) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥. و:

المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤٨) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و: المدخل من منطق الشفاء،

ص ١٢، ص ١٤.

(٤٩) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٠.

(٥٠) أنظر: الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن مجموع رسائل الفارابي،

مطبعة السعادة بمصر، القاهرة، ط ١، ١٣٢٥هـ، ص ٢، وانظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد

لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٦، ص ٥٢.

(٥١) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٧٠٦، وانظر: يوسف كرم،

تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٠، وانظر: الدكتور حسام محي الدين الآكوسي، دراسات،

ص ٢٢٦، وانظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم. دراسة تحليلية لحياة ابن سينا

وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ٩٣.

(٥٢) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥.

(٥٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٩٣.

(٥٤) أنظر: ابن سينا: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٤، و: الالهيات (١) من الشفاء، ص ٤، و: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٧، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، = ص ١٠٥-١٠٦، وقارن: منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة، ص ٦-٧، وقارن: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣، وانظر: الدكتور محمد عابد الجابري، نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٨٥، حيث يخرّج المسألة تخريجاً جميلاً، حين يقول: إن هذا المنطق الثلاثي القيم الذي يشكل الناظم الأساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الإنسان، الكون. في حين أن المنطق اليوناني منطق ثنائي القيم لأنه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون، أما الآلهة عندهم فهي من صنع البشر، وقد إنحدر ذلك إلى الفلسفة اليونانية من الميثولوجيا الأغريقية، وقارن: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٦٩، حيث يقسم الحكمة عند ابن سينا إلى المنطق والطبيعة والآلهيات، ويغفل العلم التعاليمي (الرياضي)، وانظر: محمد عزيز الحبابي، من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥-١٩٧٦، ص ١٥٧-١٥٨.

(٥٥) أنظر: الفارابي، الأمانة عن غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن مجموع رسائل الفارابي (مصر)، ص ٤٣، حيث يقول "العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعة والرياضية والالهية وأنها ثلاثة فقط".

(٥٦) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥، و: النجاة (فخري)، ص ١٣٥، وانظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٦٢، ص ٧٣-٧٤.

(٥٧) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ٤، و: السماع الطبيعي، ص ٧.

(٥٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢.

(٥٩) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠.

(٩٠) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨، ص ٥.

(٩١) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٠.

(٩٢) أنظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٩.

(٩٣) نلاحظ ان ابن سينا يكتب كلمة (موسيقا) بالألف الممدودة، وليس المقصورة.

أنظر: ابن سينا، رسالة في اقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١١، بينما يكتبها الفارابي (موسيقى) بالألف المقصورة. أنظر: الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ١٠٥.

(٩٤) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠ (علماً أن ما بين المعقوفتين من عندنا)، وانظر: ابو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديجاني، طهران، ١٩٩٥، ص ١٢.

(*) يحد ابن سينا البعد " هو ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين من الممكن الإشارة إلى جهته ومن شأنه أن تتوهم فيه أيضاً نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح، انظر: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي) الأعسم، ص ٢٥٤، وقارن: رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل، ص ٩٣، وقارن: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٠١، وقارن: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢٢٥.

(٩٥) أنظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨.

(٩٦) أنظر: ابن سينا: منطق المشركين والقصيدة المزدوجة، ص ٧، وقارن: منطق

المشركين (النجار)، ص ٢٦.

(*) هو اندرو نيقومس الرئيس الحادي عشر لمدرسة المشائين ٧٨ ق. م - ٤٧ م، وتعد نشرته لكتب ارسطو اساساً لجميع ما نشر بعد ذلك، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة. أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، ضمن: الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٦. (المقدمة)

(٦٧) أنظر: أرثور سعديف، ابن سينا، تعريب الدكتور توفيق سلوم، دار الفاربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١١.

(٦٨) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤، ١٥.

(٦٩) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٩.

(٧٠) أنظر: أبو العباس فضل بن محمد اللوكري، بيان الحق بضممان الصدق العلم الالهي، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص ١١٠، وانظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ٣١١.

(٧١) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤، ١٥.

(*) هو الشيخ محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٢٨ م - ١٢٠٩ هـ) أحد أعلام المجتهدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الهجرة، ومن اصحاب التأليفات القيمة التي اشهرها (جامع السعادات) وقد ولد في قرية نراق بإيران، وتوفي في النجف الأشرف ودفن فيها، عن عمر يناهز ٨١ عاماً. أنظر: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، ضمن: النراقي، جامع السعادات، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ص ٥ (المقدمة).

(٧٢) أنظر: النراقي، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور مهدي محقق، طهران، ١٩٨٦، ص ٤٣.

(٧٣) أنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٩٦.

(٧٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢، م. السماع الطبيعي، ص ٧، المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨، المباحثات رقم ٢٨٠، ص ١٧٦، و: رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ٤، و: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤٠، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ١٢.

(٧٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٧٦) أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ١٦.

(٧٧) أنظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة للطباعة

والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٨٩

(٧٨) أنظر: الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ١٢٠، و: الأبانة عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن المجموع (مصر)، ص ٤٣، حيث يقول عن العلم الإلهي "وتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها".

(٧٩) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، (بويج)، ج ٢، ص ٧٠٣.

(٨٠) أنظر: كارادفو، ابن سينا، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٨١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٧، و: رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ٤، و: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤١، وانظر: النراقي، شرح الآلهيات، ص ١٤-١٥ حيث يقول: الحكمة الأولى أو الحكمة بالحقيقة أو الحكمة المطلقة، تنبهاً على عبارات مختلفة والمراد واحد. وربما قيل المطلقة ويراد مطلقة عن الافتقار إلى ساير العلوم، بخلاف العلوم فأنها في تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة إليها، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٧٣، وأنظر كذلك: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٢٧.

(٨٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٧-٨.

(٨٣) أنظر: ابن سينا: الآلهيات (١) من الشفاء، ص ١٤-١٥، وقد أورد ابن سينا هذا الدليل بصياغة أخرى حيث يقول "إن العلم بالكلّي علم بالقوة بالجزئي، ومبدأ للبرهان على الجزئي. وأما العلم بالجزئي فليس فيه البتة علم بالكلّي. فإن من علم أن كل مثلث فزواياه كذا، فما أسهل أن يعرف أن متساوي الساقين كذلك. ومن علم أن متساوي الساقين كذلك فلا يعلم من ذلك وحده البتة أن كل مثلث كذلك". أنظر: ابن سينا، البرهان من منطق الشفاء، ص ٢٤٢، وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٢٥، وأنظر: عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٨، ص ٧٦-٧٧.

(٨٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٥) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٣١.

(٨٦) أنظر: ابن سينا: الآلهيات (١) من الشفاء، ص ١٩.

- (٨٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٩ . ٢٠، وانظر: التراقي، شرح الالهيات، ص ١٤.
- (٨٨) أنظر: ابن سينا: البرهان من الشفاء، ص ١٨٤.
- (٨٩) أنظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٦٠.
- (٩٠) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٢.
- (٩١) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٠٨، و: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٤١، وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٧٥. ٧٦.
- (٩٢) أنظر: ابن رشد: السماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٧ م، ص ٦.
- (٩٣) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص ١٤٢.
- (٩٤) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٢.
- (٩٥) أنظر: ابن شد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد (الهند)، ص ٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٥ ٦، وانظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٩.
- (٩٦) أنظر: العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٢٢٧.
- (٩٧) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤١، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ١٢، اذ يقول: إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ماهو جوهر، ولا من جهة ماهو مؤلف من مبدأيه، اعني: - الهولي والصورة، ولكن من جهة ماهو موضوع للحركة والسكون.
- (٩٨) أنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٦٠.
- (٩٩) أنظر: ماجد فخري، ضمن: ابن سينا، النجاة (المقدمة)، ص ٤، وقارن: الطريحي، ابن سينا، ص ٦٦.
- (١٠٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٤ وما بعدها.
- (١٠١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦١ وما بعدها.
- (١٠٢) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٠٣) انظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٣ - ٩٤، الهامش رقم (١).

(١٠٤) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٦٣، والنجاة (فخري)، ص ١٣٦.

(١٠٥) انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨ - ٢٤٩،

وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٩٨-٩٩.

(١٠٦) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود ضمن المصدر نفسه، ص ٩٩، مع ملاحظة أن الانقسام الفعلي هو الذي رأيناه عند القائلين بالجزء الذي يتجزأ، وعند النظام، يقول فخر الدين الرازي: إذا كان الحكماء قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة، فإن هذا البرهان مبني على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزى وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك أيضاً لا بد من أبطال قول من يقول أن مبادئ الأجسام أجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فإن عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها وأما كل واحد من تلك الأجزاء فإن فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة للانفصال فإذا ما يقبل الانفصال، فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال. انظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦، ج ٢، ص ٤١-٤٢.

(١٠٧) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٣١، والنجاة (فخري)، ص ١٣٥، وهو يعرف العلم الطبيعي بأنه "صناعة نظرية موضوعها الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات، ويعرف الرازي الطبيعة بأنها هي المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين. انظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٢٣. وقارن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٥.

(١٠٨) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٣٤، وانظر: عيون الحكمة (بدوي)،

ص ٢٩.

(١٠٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٧٢، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ١٢.

(١١٠) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها،

(١١١) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٤٨،

وانظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٠، شرح الطوسي، وانظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٧٧-٧٨. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٧ اذ يقول: الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً، وعرضاً، وعمقاً، وانظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٥٦٢. وهو يقول: والجسم التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لأنها مقومة له. وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٧١، وفيه: الجسم الرياضي يحدث بمحض الامتداد ويعرف بالابعاد الثلاثة، وانظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص ٢٤، اذ يقول: الجسم من الوجهة الرياضية.. أي من جهة ما هو جسم ممتد.

(١١٢) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وأنظر: تيسير شيخ الأرض / ابن سينا، ص ٧٩.

(١١٣) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج ١، ص ٦٣، وقارن: السماع الطبيعي، ص ١٣، وقارن: الشفاء، المنطق، المقولات، ص ١١٣.

(١١٤) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٩٣.

(١١٥) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج ١، ص ٩٤.

(١١٦) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٤٢.

(*) الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وأيضاً هو مقدار لا ينقسم في غير جهة امتداده بوجه وهو نهاية السطح. انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣ - ٢٥٤، وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٤٨.

(١١٧) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٦١.

(١١٨) أنظر: المصدر نفسه، ص ٩٤، وانظر: الشفاء، المقولات، ص ١١٣.

(١١٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٢٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١)، ص ٦٥، وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة

(بويج)، ج ١، ص ٢٨٦.

(١٢١) أنظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٣، ص ١٦٢٧، وأنظر كذلك،

ج ١، ص ٢٨١. وانظر كذلك "ج ١، ص ٢٨٤.

(١٢٢) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٨.

(١٢٣) أنظر: الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضع

الذي منه ابتدأ وإليه انتهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١، ص ٩١.

(١٢٤) الاجسام عند ابي بكر الرازي تتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء. انظر:

بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤١.

(١٢٥) يحد ابو البركات البغدادي الجسم بأنه البعد الامتدادي الذي يتقدر طولاً وعرضاً

وعمقاً. انظر: ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية،

حيدرآباد الدكن، ط ١، ١٣٥٨ هـ ج ٢، ص ٧. وقارن: نعمة محمد إبراهيم، ابو البركات

البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨١، ص ٦٦.

(١٢٦) يحد الآمدي الجسم بأنه المؤلف من جوهر فردين فأكثر. أنظر: الآمدي، رسالة

الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٧١، وقارن ملاحظة الأعسم في الهامش رقم ٧٥٨، الصفحة نفسها.

(١٢٧) حد الكندي الجسم بكل ما له ثلاثة أبعاد. أنظر: الكندي، رسالة الحدود

والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ١٩٠، وإن اختلف الكندي مع أرسطو

بالمصطلح، وكان يستخدم "الجسم" بدل الجسم، واستعماله للجسم كمصطلح كثير، حتى

أنه كان يعنون به بعض رسائله. انظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي،

ص ١٦٤.

(١٢٨) عرّف الفارابي الجسم بطوله وعرضه وعمقه دون الحامل له، انظر: الفارابي،

رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طاليس لأعضاء الإنسان، ضمن: كتاب

(رسائل فلسفية)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣،

ص ٤٤.

(١٢٩) حد الجسم عند الأخوان ما له طول وعرض وعمق. أنظر: أخوان الصفا، الرسائل

(الزركلي)، ج ٣، ص ٣٦٢.

(١٣٠) يعرف الجسم بما له طول وعرض وعمق. أنظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندويي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط ١، ١٣٤٧ هـ. ١٩٢٩ م، المقابلة ٨٤، ص ٢٩٠.

(١٣١) يحد الغزالي الجسم بأنه صورة يمكن أن تعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعينة. أنظر: الغزالي: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٤، وقارن: معيار العلم في فن المنطق (دنيا)، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢١٨.

(١٣٢) يقول ابن رشد: ما يتجزأ إلى طول وعرض وعمق فهو الجسم. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٤٨، كذلك أنظر: ص ٥٩٧، اذ يقول: ما كان ممتداً في ثلاث جهات فهو الجسم وهو الذي له طول وعرض وعمق. كذلك أنظر: ص ٦٢٣. ٦٢٤ اذ يقول: نقول في الجسم تام لأنه ليس يوجد بعد خارج عنه أعني بعداً رابعاً.

(١٣٣) يقول ابن طفيل: ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء والذهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق. أنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص ٨٤.

(١٣٤) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩، وانظر كذلك: النجاة (فخري)، ص ١٦١، وانظر: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٣.

(١٣٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦١.

(*) المقدار: لفظه اسم مشترك، فيه ما قد يقال له مقدار، ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي، ومنه ما يقال مقدار ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود. أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١١، وانظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨ (الشرح).

(١٣٦) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢.

(١٣٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

- (١٣٨) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وقارن: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لارسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٨.
- (١٣٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٤.
- (١٤٠) لمزيد من الإطلاع على تفاصيل الأدلة. أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٩.
- (١٤١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، بدوي، ص ١٧٢، وهو يقول: إن الجسم من حيث أفعاله وتأثيراته هل هي متناهية أم غير متناهية، فإن ذلك من العلم الطبيعي.
- (١٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٤٥.
- (١٤٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٥٠.
- (١٤٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٣٧. وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨١.
- (١٤٥) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (١٤٦) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨١. وقارن: الدكتور بو لخمير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دارالحدائق، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٩٩.
- (١٤٧) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٣٧، وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٢.
- (١٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة، فخري، ص ١٣٧. وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٢، وقارن: الدكتور بو لخمير مختار، المصدر السابق، ص ٩٩، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨٢.
- (١٤٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢٥، وقارن: الدكتور بو لخمير مختار، المصدر السابق، ص ١٠٠، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨٣.
- (١٥٠) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٣.
- (١٥١) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢٢٥.
- (١٥٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢٥.
- (١٥٣) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (١٥٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
- (١٥٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٥٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٥٧) أنظر: ابن سينا: المصدر نفسه، ص ٢٢٨، وانظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ج ٣،

ص ١٧٢.

(١٥٨) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(١٥٩) أنظر: كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.

(١٦٠) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(١٦١) أنظر: ابن سينا: المقولات، من منطق الشفاء، ص ١١٣.

(١٦٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٨١.

(١٦٣) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا،

ص ١٩١-١٩٢.

(١٦٤) كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.

(١٦٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٥٣. وقد اعترض فيما بعد أبو البركات

البغدادي (ت ٥٤٧هـ) على ما ذهب إليه ابن سينا، وذلك بقوله "والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فإن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل في الأذهان وذلك القبل والبعد في قبل وبعد هو الزمان". انظر: أبو البركات البغدادي: المعبر، ج ٢، ص ٧٣.

(١٦٦) سورة الكهف، آية ١٩، علماً أن في القرآن الكريم أكثر من آية تدل على الأحساس النفسي بالزمان مثل: «كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا»، سورة النازعات، آية ٤٦. فضلاً عن كثير من قصائد الشعر العربي، مثل قول الشاعر أبي تمام:

أعوام وصل كان ينسى طولها ثم ذكر النوى فكانها أيام جوى أسي

إنبرت أيام هجر أردفت ثم أنقضت تلك فكانها أعوام فكانها وكأنهم أحلام

السنون وأهلها

انظر: الخطيب التبريزي: ديوان أبي تمام بشرح الخطيب، دار المعارف، القاهرة، ج ١،

ص ١٥١-١٥٢.

(١٦٧) أنظر: ابن سينا: رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ١٦.

- (١٦٨) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ١٧١.
- (١٦٩) أنظر: الدكتور جميل حليل نعمة المعلّة، الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مجلة دراسات فلسفية، العدد الرابع، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٨٩ فما بعد.
- (١٧٠) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ١٦٨.
- (١٧١) أنظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٠٢.
- (١٧٢) أنظر: الدكتور بو لخمير مختار: المصدر السابق، ص ١٦٠-١٦١.
- (١٧٣) أنظر: أميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج ١ (الفلسفة اليونانية)، ص ٢٦٤-٢٦٥.
- (١٧٤) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي: فلسفة الكندي، ص ١٩٩-٢٠٠.
- (١٧٥) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص ١٤.
- (١٧٦) أنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (١٧٧) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (١٧٨) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٩٤-١٩٥.
- (١٧٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٥٥.
- (١٨٠) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتهيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦.
- (١٨١) لاحظ أن نصير الدين الطوسي في شرحه للأشارات إنما يتلمس خطي الشيخ الرئيس محاولاً من هذا الشرح تبرير وجهة نظر ابن سينا في كل ما ذهب إليه، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتي من قوة، حتى ليخيل إليك وأنت تقرأه إنك لا تقرأ شرحاً، وإنما تقرأ تبريراً أو دفاعاً. أنظر: الدكتور هاني نعمان فرحات: نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٨٥.
- (١٨٢) أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتهيهات، ضمن: ابن سينا، الاشارات والتهيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦-٢٩٧.
- (١٨٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٣.

(١٨٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦٧.

(١٨٥) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٧٥.

(١٨٦) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢.

(١٨٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨٨) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١. ٢٢.

(١٨٩) أنظر: أرثور سعديف، ابن سينا، ص ١٥٩. ١٦٠.

(١٩٠) وقد رد الغزالي على الفلاسفة في مسألة إبطال أزلية الحركة متداخلاً مع رده

على الدليل الأول والثاني للفلاسفة في قدم العالم والزمان حتى أنه يعنون المسألة الثانية "

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق

سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٢، ص ١٢٥، وقارن كذلك، ص ٣٣٣ حيث

يورد عنوان المسألة في الفهرست " في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة ".

(١٩١) أنظر: الآلوسي، حوار، ص ٢٧٢ (الفهرست)، وللتفصيل، أنظر: كذلك ص ٥٢

فما بعد.

(١٩٢) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(١٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٩٤) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج ١، ص ٣٧٣.

(١٩٥) أنظر: الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، جزي، ص ٤١.

(١٩٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج ١، ص ٣٧٣. وقد صاغ الغزالي - فيما بعد - هذا المعنى

بالإيجاز التالي: كل علة، فأنما يلزم معلولها على سبيل الوجوب. أنظر: الغزالي، مقاصد

الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٠٣، ثم أطنب حين وصف قدم العالم عند الفلاسفة بأنه " لم يزل

موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلوم

للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلوم، وهو تقدم

بالذات والرتبة، لا بالزمان. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٨٨ فيما صاغ ابن

رشد هذا المعنى - في معرض دفاعه عن الفلاسفة وردّه على تهافت الغزالي - بالشكل الآتي:

إذا تصور موجود أزلي، أفعاله غير متأخرة عنه - على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن

يكون بهذه الصفة. فإنه أن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة إلا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعل (لا فعل له منذ الأزل) وما لم يزل عادماً الفعل فهو ضرورة ممتنع. والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان، ولا يحصره الزمان، أن تكون أفعاله كذلك (= لا تدخل في الزمان ولا يحصرها زمان). أنظر: بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٠١.

(١٩٧) أنظر: ابن سينا: الإلهيات، (ج ٢) من الشفاء، ص ٢٦٦.

(١٩٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(١٩٩) أنظر: ابن سينا: الإلهيات، ج ١، ص ٣٧٢، والنجاة (فخري)، ص ٢٨٨.

(٢٠٠) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٢١.

(٢٠١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢٠٢) سورة الشعراء، آية ٧٨.

(٢٠٣) أنظر: ابن سينا: الرسالة العرشية، ضمن (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)،

حيدرآباد- الدكن، ط ١، ص ١٥. نقلاً عن: محمد محمود الكبيسي، نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير (مخطوطة)، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٣، ص ١٤٦، وذلك لعدم حصولي على تلك الطبعة، بينما حصلت على طبعة ليدن التي لا تضم الرسالة العرشية.

(٢٠٤) أنظر: ابن سينا: رسالة في العشق، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ص ٢٠،

ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ليدن، ١٨٨٩ م، وقارن: رسالة في ماهية العشق، نشرة أحمد أفس، استانبول، ١٩٥٣، ص ٢٢.

(٢٠٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٨٨.

(٢٠٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٢٠٧) أنظر: محمد محمود الكبيسي: الزمان عند الغزالي، ص ١٤٧.

(٢٠٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢٠٩) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠

(*) التعطيل: يعني نفي الصفات عن الله تعالى. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٧، ص ١٠٤، والتعطيل بهذا المعنى يراد به النفي التام للصفات الالهية، وذلك لأن الفلاسفة والجهمية والمعتزلة اعتقدوا إن إثبات صفات قديمة أزلية على الذات لله تعالى يدخل الكثرة والتعدد في الذات الالهية وذلك شرك وكفر، فأنتهى اجتهادهم ونظرهم إلى نفي الصفات الالهية. أنظر كذلك، المصدر نفسه، ص ٢١٢. بيد أن النظر بتمعن إلى نصوص ابن سينا . أعلاه . يفيد بأن ابن سينا يأخذ مفهوم " التعطيل " باتجاه آخر؛ من النفي التام للصفات إلى تأخير وجود العالم (المخلوق) عن الله (الخالق)، وذلك لأن العالم عندهم . المعتزلة وعموم متكلمي الإسلام - حادث بقدره الله بعد أن لم يكن، أي: وجد بعد العدم، بعدية زمانية. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ص ٨٠. أذن التعطيل عند ابن سينا مؤقت بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود. ومما يجدر بالأشارة هنا، إن الغزالي ردّ على الفلاسفة في هذه المسألة، عبر (مسألة في تليسههم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه). أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٣٥، وقد ردّ - فيما بعد - ابن رشد على الغزالي في المسألة الرابعة من (تهافت التهافت) [في الاستدلال على وجود صانع العالم، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٠٧، فعلى من يرغب بالزيادة في التفاصيل الرجوع إلى (التهافتين)، علماً أن (تهافت الفلاسفة) للغزالي، موجه أصلاً ضد الفلاسفة المشائين في الإسلام، وإلا فأن " الكندي " يقرر في وضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لاشيء ضربة واحدة، في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى، هي الله ". الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ص ٦٢.

(٢١٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢١١) أنظر: ابن سينا: النجاة، (فخري)، ص ١٥٣، وقد رفض أبو البركات البغدادي فيما بعد أن يكون الزمان مقدار الحركة، أنظر: نعمة محمد إبراهيم، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٢١٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٣٥، وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢١٣) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٦.

(٢١٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٥٤.

(٢١٥) أنظر: الأب جورج شحاتة قنواتي، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٥٠، ص ١٣٩-١٤٠ (الرسالة رقم ٧٥)، وقارن: الدكتور حسام محي الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني الفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠١، هامش (٣٥٠)، وهو يقول: في أن للماضي مبدأً زمانياً مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة ٨٥. ٩٢، وهي في الواقع في الرد على من يقول أن للزمان بداية.

(٢١٦) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢١٧) أنظر: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٦.

(٢١٨) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٨.

(٢١٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨. ١٣٩.

(*) الترجيح لغة: جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً غالباً زائداً. أما الترجيح اصطلاحاً: بيان الرجحان وإثباته، والرجحان زيادة أحد المثلين المتعارضين على الآخر وصفاً. قارن: الجرجاني، التعريفات، ص ٣٧. وأنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (العجم)، ج ١، ص ٤١٥.

(٢٢٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٣٧٦، وقارن: النجاة (فخري)، ص ٢٩٠، إذ يورد ابن سينا النص نفسه، وهذه القضية تتكرر كثيراً، حيث أن القسم الأكبر من إلهيات "النجاة" وأجزاء مهمة من كتاب النفس مأخوذة كما هي من "الشفاء". أنظر: الأب قنواتي، مؤلفات ابن سينا، ص ٨٧.

(٢٢١) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج ١، ص ٣٧٧، وقارن: النجاة (فخري)، ص ٢٩٠. ٢٩١.

(٢٢٢) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٣٧٨، وقارن: النجاة (فخري)، ص ٢٩٢، وقد

ردّ الغزالي على هذا الدليل واصفاً إياه بأخبل أدلتهم، معترضاً عليه من وجهين:

١- يعتقد الغزالي أن إرادة الله تعالى القديمة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى وقت الخلق، وتلك الإرادة القديمة مترادفة مع إرادة خروج العالم من العدم إلى الوجود عند ذلك الوقت أيضاً بالإرادة القديمة تلك، واختيار ذلك الوقت بعينه من شأن تلك الإرادة القديمة فلا يبقى . والحال هذه . وجه للسؤال: لم اختارت الإرادة وقتاً دون وقت. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٩٦. ٩٧. واعتراض الغزالي هذا يذكرنا بدليل يحيى النحوي، فإن الباري تعالى لما كانت قوته غير متناهية لم يحتاج في أفعاله إلى أن يكونها أو يتمها في زمان، بل أوجدها دفعة في غير زمان، .. وهكذا لم يسع أن يقال أن الباري متقدم على العالم بالزمان، بل متقدم عليه بالطبع والشرف والمرتبة. أنظر: أبو الخيرين سوارالبغداددي، في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الملحق، ص ١. ولقد أنبرى . فيما بعد . ابن رشد للرد على الغزالي بوصف دليل الفلاسفة بأنه " أعلى مراتب الجدل.. لأن مقدماته عامة، ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها. والمقدمات العامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة ". أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١١٠، ويذهب الدكتور محمد عابد الجابري في تحقيقه للكتاب إلى ا، ابن رشد يقصد أن دليل الفلاسفة هذا، والذي أراد الغزالي أن يثبت تهافته وقصوره عن بلوغ مرتبة البرهان، ليس مما ينتمي إلى البرهان، بل هو دليل جدلي، ذلك لأن المباديء والمقدمات التي بني عليها لا تتصف بالضرورة العقلية وإنما هي مقدمات مشهورة. أنظر كذلك: ص ١١٠، هامش (٣). وذاك لأن ابن رشد ذهب إلى تقسيم المقدمة المطلقة على قسمين: مقدمة برهانية، ومقدمة جدلية.. وإنه يؤكد أن المقدمات إذا كانت أعرف من النتائج فهذا أمر يعم البرهان والجدل والخطابة. أنظر: الدكتور باسمة جاسم خنجر، النقد المنطقي لابن رشد، بيت الحكمة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٢-٣٣٣. ومن ثم يرى ابن رشد أن الغزالي " لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي وجود المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفعل في الفاعل المرید، فالشك باقي بعينه ". أنظر ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١١٣. وهذا عند ابن رشد خلط بين

الإرادة والفعل، ولو كانت الإرادة والفعل متقارنان، أو متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء، فإذا اثبتنا تراخياً بينهما، كانت ثمة حالة متجددة، أو نسبة أم تكن، وذلك ضرورة، أما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما، وهذا محال. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص ٩٠.

٢- يعترض الغزالي على الفلاسفة عبر مخاطبتهم "إستبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وأثبت واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٠٧. وقد ردّ ابن رشد على ذلك "لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الموجود الحادث، على هذا النحو من الاستدلال، أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث، إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٥٢-١٥٣، ولكن الجهة التي منها أدخل الفلاسفة موجوداً قديماً" ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس). أنظر: ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٥٤، وهذا التقدم "هو الذي إذا وجد المتأخر وجد هو وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر، وليس بمكافئ له في الوجود، أعني أنه إذا وجد المتقدم وجد المتأخر، بل متى ارتفع المتقدم ارتفع المتأخر لا متى ارتفع المتأخر ارتفع المتقدم. مثل تقدم الواحد على الأثنين، فأنه متى وجد الأثنان وجد الواحد، وإذا كان الواحد موجوداً فلا يجب وجود الأثنين، وكل ما كان يوجد بوجود شيء آخر ولا يوجد ذلك الشيء الآخر بوجوده، فمعروف أنه يقال فيه أنه متقدم عليه. أنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم الدكتور تشارلس بترورت والدكتور أحمد عبد المجيد هويدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص ١٤٦.

أنظر: ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠، وقارن: النجاة (فخري)، (٢٢٣)

(٢٢٤) أنظر: ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٨٠.

(٢٢٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٢٢٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٨١، وقد ردّ الغزالي على هذا الدليل من خلال تأكيده على " أن الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان معه عالم، ومفهوم قولنا: كان ومعهم عالم، وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى اغاليط الأوهام ". أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١١٠-١١١، ونلاحظ هنا أن الطرفين متفقان على وجود الزمان، بيد أنهما يختلفان على قدم وحدوث ذلك الزمان، وتلك مسألة متداخلة مع مسألة قدم وحدوث العالم، فضلاً عن ملاحظة النقاط التالية التي نخرج بها من نص الغزالي أعلاه:

١- إن مفهوم " كان " يدل على زمان، عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض في التقدم والتأخر، إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان، فأما إذا لم تكن في زمان، فإن لفظ " كان " وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا، إلا على رباط الخبر بالمُخبر، مثل قولنا " وكان الله غفوراً رحيماً "، وكذلك إن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان، مثل قولنا: " كان الله ولا عالم "، ثم " كان الله والعالم ". أنظر: ابن رشد تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٦٣.

٢- إن المفهوم الثالث؛ الزمان، الذي قال به الفلاسفة، هو . عند الغزالي . من غلط الوهم الذي لا يستطيع تصور مبتدأ إلا مع تقدير قبل، وهكذا يربط الغزالي ذلك بعجز الوهم عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم إما مكان أو خلاء، وذلك بالمقابلة بين مفهومي الزمان والمكان ليلزم الفلاسفة القول: بعدم وجود زمان ممتد قبل العالم، طالما أنهم يقولون بعدم وجود خلاء أو ملاء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم،

فإذا قال الفلاسفة "الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل، فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة". أنظر: الفارابي، رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٠٨، "والعالم واحد ومتناه وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء". أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة، بدوي ص ٢٢-٢٣ فإذا كان هذا من عمل الوهم فطريقة دفعه عند الغزالي مقابلة الزمان بالمكان "هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا: لا، فهو تعجيزهم، وإن قالوا: نعم، فيذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية" أنظر: - الغزالي، تهافت الفلاسفة، دينا ص ١١٦ وقد رد ابن رشد على اعتراض الغزالي بوصفه "أقوى العنادات.. لأنه سفسطائي خبيث، وحاصله أن توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الأولى التي لم يكن قبلها شيء يتحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورةً أما إلى جسم آخر وأما إلى خلاء. أنظر ابن رشد، تهافت التهافت، الجابري ص ١٦٦. ٣- نستطيع أن نتلمس وجه الاتفاق بين الغزالي والفلاسفة على عدم الإقرار بوجود زمان دونما حركة، فهو امتداد لها، وعدم وجودها يعني عدم وجوده، وإذا ما علمنا أن العالم عند الغزالي حادث، أحدثه الله، علمنا حدوث الحركة التي نشأ عنها الزمان، وعلمنا أيضاً مدى العلاقة المتلازمة بينهما.

(٢٢٧) للمزيد من التفصيل عن المصطلح انظر: الدكتور عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريرية - النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط ١، ١٩٨٥ م. (٢٢٨) أنظر: الدكتور العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، الباب الثالث، الفصل

الثالث، وانظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا.

(٢٢٩) فضلاً عن المصادر المتداولة في تاريخ الفلسفة، والتي استخدمناها في الفصل الأول، يقول "وليم جيمس": إن المشكلة الحقيقية عن اللامتاهي تبدأ مع حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة، أنظر: وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩، ص ١٥٣، فضلاً عن أن زينون شغل نفسه بمهمة مساندة نظريات بارمنيدس في وحدة الوجود وثباته الأبدي، أي أن تصور المكان والزمان متصلين ولا متاهيين القسمه أو منفصلين ومركبين

من اللامنقسمات. أنظر: أبو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص ١٦٧، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ج ١، ص ١٠٨.

(٢٣٠) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٧٣.

(٢٣١) أنظر: يحيى بن عدي، ضمن: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٤ (الشرح).

(٢٣٢) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٩.

(٢٣٣) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤.

(٢٣٤) أنظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة

الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ١٧٢، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٢.

(٢٣٥) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٨٧.

(٢٣٦) أنظر: برتراند رسل: حكمة الغرب، ج ١، ص ١٧٤.

(٢٣٧) أنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٦٠ وما بعدها، وقارن: حسن

مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص ٩٥ فما بعد.

(٢٣٨) أنظر: الكندي: رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)،

ص ١٩٢.

(٢٣٩) أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٣١٢.

(٢٤٠) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٩، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١،

ص ٥٤.

(٢٤١) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٣٩.

(٢٤٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢٤٣) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، على

أنني ألفت الانتباه إلى مقارنة هذه الأشارة مع الأشارة السابقة عليها، والتي يقول فيها "الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة، ليس فيه تركيب قوى وطبائع. أنظر: كذلك ص

٢٧٠-٢٧١، فلا بد من أن الطبيعة تختلف عن الطباع، فالطبيعة: مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه، بالذات لا بالعرض، ويراد بالمبدأ، المبدأ الفاعلي وحده، والطباع تعني: إن الجسم بذاته، وبمقتضى طبعه، كجسم، يطلب المكان والتشكل، فإن في الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك، ولم يقل مبدأ لوجوب ذلك، لأن حصول الوضع المعين والتشكل المعين، ربما يزولان بزوال القسر. لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما، عند زوال القسر، ولو كان الطباع مبدأ لهما، أو لوجوبهما، لزال عند زوالهما. لكن لما كان مبدأ للاستيجاب، كان في جميع الأحوال مستوجباً لها. أنظر: نصير الدين الطوسي: ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثاني، ص ٢٧٠-٢٧٥ (الشرح). وقارن كذلك، ص ١٧٩-١٨٠. ويبدو أن ابن سينا يرى أن تلك "الطباع" التي في الجسم، هي نوع من العشق الذي يسري في الموجودات، يقول: أن العشق يتشعب قسمين أحدهما طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبداً أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته اللهم إلا من جهة عارض قهري. أنظر: ابن سينا، رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتمس)، ص ١. = وأنظر: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٦، حيث يحد ابن سينا الاعتماد والميل: هما كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما. ويقول نصير الدين الطوسي: والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً، أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٥ / شرح الطوسي، وقارن: ابن باجة: شرح السماع الطبيعي لأرسطو طليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٦، حيث يقول "وقد يقال ما بالطبع على كل لاحق للجسم، كيف كان، فيكون ما بالطبع كالجنس للأمر الطبيعي، وقد يقال الطبيعة على أخص من هذا المعنى. بينما تعرف غواشون الطبع: هو كل هيئة يستكمل بها نوع من أنواع فعلية كانت أو انفعالية وكأنها أعم من الطبيعة. أنظر: غواشون، معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨، ص ١٩٣، وقارن: حسين مروة، الترعات المادية، ج ٢، ص ٦٥١.

(٢٤٤) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٣.

(٢٤٥) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١٣٨-١٣٩.

- (٢٤٦) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٩
- (٢٤٧) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١١٩.
- (٢٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، والسماع الطبيعي، ص ٣١١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٢.
- (٢٤٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي: ص ١١٨. ١١٩، النجاة (فخري)، ص ١٥٦، وأنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٨٤، وأنظر: العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٧١، وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٢٤٠.
- (٢٥٠) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١١٨. ١١٩، والبرهان على أن المكان ليس هولي ولا صورة، عند ارسطو، يأتي بشكل مختلف، أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢١١، وقارن: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٨.
- (٢٥١) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٨٠. ٢٨١، وقارن: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٨٤، ويقول بعد أن يورد تعريف ابن سينا: وهذا تصريح بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة.
- (٢٥٢) أنظر: كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٨.
- (٢٥٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٧٦.
- (٢٥٤) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢، وقارن: النجاة (فخري)، ص ١٦١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ١٣.
- (٢٥٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٦١.
- (٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص ١٦٢. وفكرة تناهي المكان على أساس تناهي الامتداد ظهرت حديثاً مع سينيوزا ومالبرانش. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٢، وقارن: عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٥، ص ١٩٧-١٩٨.
- (٢٥٧) أنظر: المصدر ابن سينا، النجاة، فخري، ص ١٩٧-١٩٨.
- (٢٥٨) أنظر: حسن العيادي، نظرية المكان، ص ٦٩.
- (٢٥٩) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٠.

- (٢٦٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٥٠-٢٥١.
- (٢٦١) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢.
- (٢٦٢) أنظر: الدكتور موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٣، ١٩٨٢، ص ١٣٧.
- (٢٦٣) أنظر: الدكتور البير نصري نادر: النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٣٢.
- (٢٦٤) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٥، ص ١٤٤.
- (٢٦٥) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٧١.
- (٢٦٦) أنظر: ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس، فنديك الأمير كاني، دار العلم للجميع، بيروت، د.ت، ص ٢٠.
- (٢٦٧) أنظر: ابن سينا: الشفاء، النفس، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، تصدير الدكتور إبراهيم مذكور، ص ١٠. و: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٤١، و: مبحث عن القوى (فنديك)، ص ٢٦.
- (٢٦٨) أنظر: ابن سينا: الشفاء، النفس، ص ١٠.
- (٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٢٧٠) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ١٩٧، وقارن: رسالة في ماهية العشق (أ.تس)، ص ١٠ إلى ص ٢٠. حيث يعتقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلاً.
- (٢٧١) أنظر: يحيى بن عدي: ضمن أرسطو، الطبيعة ج ١ (بدوي)، ص ١٧٦. (الشرح)
- (٢٧٢) أنظر: ابن سينا: النفس من الشفاء، ص ٧.
- (٢٧٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٨.
- (٢٧٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٧.
- (٢٧٥) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٦، و: الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٣٢، و: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦، و: جدير بالذكر أن ابن الطيب البغدادي (ت ٤٣٥هـ) معاصر

ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية النفس، فيبين إنها غير ماثلة من قبل، أنها لا تشيع ولا تهرم، ولأنها جوهر إلهي غير فاسد. أنظر: أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري، وآخرون، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٢٥، فيما رفض الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فيما بعد هذه الفكرة في تهافت الفلاسفة " في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ". أنظر: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٥٢، ثم عاد وأقر بأنها " جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حساً ولا يدركها جسم. أنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، مصر، ص ٢١، ومن ثم أكد " أن الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يغنى ولا يموت، بل يفارق البدن ويتنظر العودة إليه يوم القيامة. أنظر: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة الرسائل، ص ٢٢٥ - ٢٢٦، ودليله على ذلك (أرجعي إلى ربك راضية مرضية) قرآن كريم، سورة الفجر، آية ٢٨.

(٢٧٦) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٧٥.

(٢٧٧) أنظر: الدكتور إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص ١٧٣.

(٢٧٨) أنظر: ابن سينا: الأضحوية (عاصي)، ص ١٤١.

(٢٧٩) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٢، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر

الدين الرازي " حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها ". أنظر: المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٩٧.

(٢٨٠) أنظر: كرادو فو: ابن سينا، ص ٢٢٩.

(٢٨١) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٢، وقد صاغ الغزالي هذه الحجة بالشكل

الموجز: إن الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت أما كثيرة وأما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها. أنظر: معارج القدس، ص ٨٤.

(٢٨٢) أنظر: عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر،

١٩٤٦، ص ٩٩.

(٢٨٣) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦.

(٢٨٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري)، ص ٢٢٣.

(٢٨٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧، وقارن: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤، وقد ظهر تأثير هذه الفكرة فيما بعد عند فخر الدين الرازي، حيث يقول: أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق، أنظر: لمباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢٨٦) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٨.

(٢٨٧) أنظر: ابن سينا: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤.

(٢٨٨) أنظر: ابن سينا: الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٠٨.

(*) العلة لغة: المرض / صاحبها معتل، أنظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج ١، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٧، ص ١٠٠، والعلة اصطلاحاً: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٨٨، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٤٩ فما بعد، وانظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩٥ فما بعد.

(**) المعلول: كل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء، وذلك الشيء معلول له. أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢٨٩) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢) من الشفاء، تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، وسعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، ص ٢٥٧، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٠٧.

(٢٩٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٢٩، وانظر: الالهيات (٢)، ص ٢٩٩.

(٢٩١) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢، وقارن تناول أرسطو للعلل بالمستويين المذكورين.. الطبيعي في كتاب (الطبيعة) بدوي، ج ١، ص ١٠٠ و ص ١٣٦ فما بعد. والمستوى الميتافيزيقي في كتاب (مابعد الطبيعة) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، حيث يفرق أرسطو بين شيئين: بين الوجود من حيث هو وجود، وبين كيفيات الوجود من حيث هي محمولات في ذاتها على الوجود، بصرف النظر فيها عما هي عليه من حيث الوجود.. وهو ما يعبر عنه بالعبارة المشهورة: "الموجود بما هو

موجود "أما العلوم الأخرى، فلا تبحث في الكيفيات من حيث الوجود، وإنما تبحث فيها من حيث ماهياتها في ذاتها، فيبحث العلم الطبيعي مثلاً في الحركة من حيث عوارضها الذاتية، ويبحث العلم الرياضي في العدد والسطح من حيث عوارضهما الذاتية... الخ. أنظر: بدوي، أرسطو، ص ٩٨، وقد كان النراقي قد صاغ المسألة بالشكل الآتي: أن أكثر المبادئ غير اليقينية يكون مسائل علم آخر موضوعه أعم من موضوع ذي المبادئ كقولنا: "العلل الأربع" فإنه من مبادئ الطبيعي ومسائل الإلهي. أنظر: النراقي، شرح الالهيات من الشفاء، ص ١٣.

(٢٩٢) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٦٠، وقارن: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص ١٢٨.

(٢٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢٩٤) أنظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩٤.

(٢٩٥) أنظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ١٠٠-١٠٣ وأنظر: بدوي، أرسطو، ص ١٣٣ فما بعد.

(٢٩٦) أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٨٨، ٢٨٩، وقارن: معيار العلم، ص ١٨٩، اذ يأتي بنفس أنواع العلل الأرسطية اعلاه.

(٢٩٧) أنظر: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٨٠.

(٢٩٨) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٢،

وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢٩.

(٢٩٩) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٨٣.

(٣٠٠) أنظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ص ١٠٠، ص ١٣٦ فما بعد، وما بعد الطبيعة،

مقالة الألف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٦ وما بعدها، وانظر: جان فال، طريق، ص ١٨٣، ١٨٤، وانظر: بدوي، أرسطو، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٠١) أنظر: الكندي، في الفلسفة الأولى، الاهواني، ص ٧٨، وأنظر: اللوسي، فلسفة

الكندي، ص ١٦٩.

(٣٠٢) أنظر: القارابي، احصاء العلوم، ص ١٦، وفي كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"

يسلب عن واجب الوجود صفات هي علل للموجودات فيقول " لا يمكن أن لوجوده سبب به، أو عنه.. وأنه ليس بمادة.. ولا أيضاً له صورة.. ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية ". أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، وقارن كذلك: فصول مبادئ أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب: العملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د. ت، ص ٧٩، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٠٥.

(٣٠٣) يعدد الأشعري عشرة أقاويل لمتكلمي الإسلام في العلل، لزيادة التفصيل، أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين)، دج ٢، ص ٦٩ فما بعد.

(٣٠٤) أنظر: قاسم يحيى العبيدي، السببية في الفلسفة الإسلامية (من الكندي إلى ابن سينا)، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، ١٩٧٦، ص ١٨٩.

(٣٠٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢.

(٣٠٦) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢)، ص ٢٦٥، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢١٧، وانظر: إبراهيم مدكور، مقدمة الالهيات (١)، ص ١٨.

(٣٠٧) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢. ١٣٣.

(٣٠٨) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٨. ١٨٩.

(٣٠٩) أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨٩.

(٣١٠) أنظر: ابن سينا: الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٢٥٨، وقارن: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٥١. ٥٢، ويعدد العلل: الفاعل، القابل، الغاية، ولا يذكر العلة الصورية إلا من خلال أن الفاعل هو الذي يطبع الصور في المادة القابلة والمهيأة لها.

(٣١١) أنظر: ابن سينا، لنجاة (فخري)، ص ٢٤٧. ٢٤٨.

(٣١٢) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٨.

(٣١٣) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتهيهات (دنيا)، ج ٣، ص ١٣. ١٤.

(٣١٤) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٥٤.

(٣١٥) أنظر: الفارابي: إحصاء العلوم، ص ١١٣. ١١٤.

(٣١٦) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٩، ١٩٠.

(٣١٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٤٨. ٢٤٩، وانظر: ص ١١٩.

(٣١٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٥٥، وانظر: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦-١٧٧.

(٣١٩) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٢.

(٣٢٠) أنظر: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص ٣٢.

(٥) يريد أرسطو بالاستقامة أن تكون العلل موجودة معاً كأنها على خط مستقيم، ويريد بطريق النوع أن تكون العلل واحداً بعد آخر. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٧-١٨.

(٣٢١) أنظر: أرسطو، مقالة الالف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٦.

(٣٢٢) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣٢٣) أنظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الاهواني)،

ص ٧٩، وقارن: الاهواني، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة مصر، القاهرة، د. ت، ص ٢٩٢.

(٣٢٤) أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع (مصر)، ص ٦٦.

(٣٢٥) أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن: محمد بدر الدين الحلبي، نصوص الكلم

على فصوص الحكم، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥ هـ، ص ١٣٦.

(٣٢٦) أنظر: الحلبي، نصوص الكلم على فصوص الحكم، ص ١٣٦.

(٣٢٧) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢.

(٣٢٨) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ج ٣، ص ٢٧.

(٣٢٩) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٢٧.

(٣٣٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٥.

(٣٣١) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٩.

(٣٣٢) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص ١١٩-١٢٠.

الفصل الثالث

اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الإلهي

المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

تمهيد

إذا كانت الحضارة اليونانية قد فضّلت على نحو حاسم وواضح النهائي على اللانهائي، على جعل أن الكمال يكون في المتناهي لأنه هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، أذن هو يتصف بالنقص^(١). فجوهر الوجود نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية، وهكذا حدود مبادئ البرهان الأولى عند أرسطو أيضاً، وكانت كلمة السر في رفض اللامتناهي: "وإلا تسلسلنا إلى ما لا نهاية". وذلك هو نفسه ما أكدَّ عليه "زينون" حين أراد نفي وجود التعدد والكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن ذلك كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لا نهاية^(٢). إذا كانت الحضارة اليونانية كذلك فإن الحضارة الإسلامية أنتجت فلاسفة ينظرون إلى الله بكونه كمالاً مطلقاً لا متناهياً، وكل ما عداه فهو محدود متناه، فالله عند المسلمين هو الأول والآخر، أي إعطاؤه الأزلية والأبدية، وكل ما عداه يفني وينتهي^(٣). وهذا ما سيشكل محور بحثنا في هذا الفصل.

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: طبيعة اللامتناهي عند ابن سينا

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

أولاً: اللامتناهي (Infinite)

اللامتناهي نقيض المتناهي، وهو ما لا حد له، ولا نهاية له، أي الذي لا حدود له، واللامتناهي يكون بحسب الكم أو بحسب الكيف. فإذا كان بحسب الكم دلّ على عظم^(*) أكبر من كل عظم ممكن، كالعدد اللامتناهي، وإذا كان بحسب الكيف دلّ على الموجود المطلق الكامل، أي الله، وصفاته التي يتصف بها، فهي لا متناهية^(٤). واللامتناهي أما صفة، ويعني ما لا حد له، أي أكبر من كل معطى من طبيعة واحدة، فهو اللامتناهي في محمول ما، في الأغلب مقدار أو مسافة لا متناهية^(٥). وهكذا يمكن القول أن للامتناهي معنيين: المعنى الأول اللاتعين بالقوة^(**)، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، فهو لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تتدرج الأعداد، والمعنى الثاني كمال الوجود أو الوجود فعلاً محضاً^(٦).

يحد ابن سينا ما لا نهاية له "هو كم، أي أجزائه أخذ وجد منه شيء خارج عنه بعينه غير مكرر"^(٧). ويوضح أبعاد مفهوم "اللاتهائية" في كتاب "السماع الطبيعي" وهذا ملخص لما جاء في هذا الكتاب عن المفهوم^(٨): يرى ابن سينا إن مفهوم "اللاتهائية" يقال على عدة وجوه:

١- ما يقال على الحقيقة، ويظهر على صورتين:

أ- ما يقال على جهة السلب المطلق: وهو أن يكون الشيء مسلوباً عنه المعنى الذي تلحقه النهاية، وذلك بأن يكون لا كم له، مثل النقطة التي لا نهاية لها، أو مثل الصوت الذي لا يرى، إذ ليس الصوت بلون أو ذي لون، فالصوت في هذه الحالة مسلوب عنه المعنى الذي يلحقه أن يرى وهو اللون.

ب- ما يقال لا على جهة السلب: وهو أن يكون الشيء من شأن طبيعته وماهيته أن تكون له نهاية، أي يقال لمقابلة التناهي بالحقيقة، وهذا يقال على وجهين.

- ما يقال على من شأن طبيعته ونوعه أن تكون له نهاية، مثل الخط غير المتناهي، فإنه ليس يجوز أن يكون خطأ واحداً بالعدد موضوعاً للتناهي ولغير التناهي، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية عند من يضع خطأ غير متناه، فهذا الخط غير المتناهي ليس من شأنه أن يكون هو بعينه وقتاً آخر متناهياً، فأى شيء أخذت منه، وجدت شيئاً خارجاً منه.

- ما يقال على ما من شأنه أن تعرض له نهاية، لكنها غير موجودة بالفعل، مثل الدائرة، فإنها لا نهاية لها، وهذا لا يعني أن سطح الدائرة غير محدود بحد هو المحيط، بل إنما يعني المحيط، أي عدم وجود نقطة بالفعل ينتهي عندها خط المحيط، فهو متصل، لكن من الممكن أفترض نقطة كحد ابتداء أو نهاية، فإن في الدائرة نقطاً بالقوة على هذه الصفة.

٢- ما يقال على المجاز: وهو نوعان:

أ- ما يقال لما يقدر على أن ينتهي ويحد بالحركة، كالطريق بين الأرض والسماء أنه لا نهاية له، وأن كان له نهاية.

ب- ما يقال لما يعسر ذلك فيه وإن كان ممكناً شبيهاً للعسر بالمعدوم.

عموماً يمكن الخروج من الوجوه التي يقال عليها مفهوم "لا نهاية" بملاحظة أن اللامتناهي الحقيقي موجود بالقوة، أما ما يظهر منه إلى الفعل فلا بد

أن يكون له حد أو طرف أو نهاية، وقد يطلق مجازاً على أشياء يعسر علينا تحديدها أو رؤية طرفها، كما هو في الطريق بين السماء والأرض لأن الحقيقة هي وجود نهاية لذلك^(٩).

ثانياً: المفاهيم المجاورة

١- اللامحدود (Indefinite)

اللامحدود مقابل اللامتناهي، لأن اللامتناهي هو الذي لا حدود له إطلاقاً، في حين أن اللامحدود هو الذي لا يمكنك أن ترسم له حدوداً، فهو أذن لا متناه بالقوة لا بالفعل، ونسبة المحدود إلى اللامحدود، كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي. واللامحدود نقيض المحدود، ويرادفه اللامتعين، والفرق بين اللفظين أن اللامحدود خاصاً بالكم، واللامتعين خاصاً بالكيف^(١٠). واللامحدود يتعارض مع المتناهي من جهة، واللامتناهي من جهة ثانية، فمعارضته للمتناهي لأنه، وأن كان متناهياً، فإنه لا يقبل أن ترسم له حدود بالفعل، ولا أن يتوقف عن إضافة بعض المقادير الممكنة عليه، ومعنى ذلك أن الشيء الواحد يمكن أن يكون متناهياً ولا محدوداً معاً^(١١). وأما معارضته للامتناهي، فقد بانت أعلاه.

٢- التام (Complete)

التام ضد الناقص، تقول تم الشيء تماماً وتاماً وتامة: كملت أجزاؤه، فهو تام، وهو عند الرياضيين العدد الذي مجموع أجزاؤه مساو له. فالتام إذن هو الذي كملت أجزاؤه، أو الذي ليس فيه نقص أو عيب، وعند الحكماء يطلق على الكامل^(١٢). ويعرف ابن سينا التام بأنه "هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود، إما في القوة الفعلية، وإما في القوة الأنفعالية، وإما في الكمية،

والناقص مقابله^(١٣). ويعرفه تعريفاً آخراً، فيقول " التام هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. وأن التام هو الذي عنده الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ما له، وليس ينسب إليه من جنس الوجود فضل على ذلك الشيء نسبة أولية لا بسبب غيره^(١٤). إذن " واجب الوجود تام الوجود، لأن ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره؛ مثل الإنسان، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه^(١٥). وهنا نلاحظ أن ابن سينا ينحت مصطلحاً جديداً ينفرد به على من تقدمه من الفلاسفة - ومسألة نحت ابن سينا لمصطلحات جديدة لم تتداول قبله، قضية تحتاج لوقف ليس هذا أوانها - ألا وهو مصطلح " فوق التمام " فضلاً عن " مرتبة التمام " و " دون التمام "، فالذي " فوق التمام " ما له الوجود الذي ينبغي له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذي ينبغي له، وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته.. يفيض الوجود فاضلاً عن وجوده على الأشياء كلها^(١٦). أما " مرتبة التمام " فهي " لعقل من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا ينتظر وجوداً آخراً يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، فذلك أيضاً من الوجود الفائض من الأول^(١٧). وأما مرتبة " دون التمام " فشيئان: المكتفي والناقص، والمكتفي هو الذي أعطى ما به يحصل كمال نفسه في ذاته، والناقص هو الذي يحتاج إلى آخر يمدّه الكمال بعد الكمال^(١٨).

أولاً: أسس وشروط اللامتناهي

يوضح ابن سينا هذه الأسس والشروط في كتاب "النجاة"، ويقول "أما إذا كانت الأجزاء لا تتناهي، وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع أو الطبع"^(١٩). إذن استناداً إلى هذا النص يمكن وضع الشروط بالشكل الآتي:

١- ما كانت أجزاؤه لا تتلاقى معاً في الماضي والمستقبل كما هو الحال في الزمان والحركة.

٢- ما كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع ولا الطبع، كالملائكة والشياطين والنفوس الإنسانية^(٢٠). فضلاً عن ذلك "فالأمر لتي لانهاية لها هي في العدم، ولها قوة وجود، وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيًا"^(٢١). أما الشيء "إذا لم يكن ذا ترتيب فيجوز آنذاك أن يكون غير متناه، وأنه سيكون حينئذ بالقوة"^(٢٢). ولكن يجب الانتباه إلى أن القوة تلك "لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأني أن تتزايد، فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد"^(٢٣).

وقد أخذت هذه المسألة، مسألة عدم وجود ما لا يتناهي بالفعل، حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة في الفكرين اليوناني والإسلامي على حد سواء، وقد نتج منها وعلى أساسها الاتجاه الذري، واتجاه الانقسام اللانهائي للمادة، فإذا ما كان "انكساغوراس" قد قال بانقسام المادة إلى مالانهاية، فإن "أرسطو" قد صرح بالانقسام النهائي للمادة وبالفعل، وأن أي تصور معاكس لذلك له وجود بالقوة، أي بالذهن والتصور فحسب، ويستثنى من ذلك الداخل في المبدأ الأرسطي

الذي مرّ علينا سابقاً: ما لا تجتمع أجزاءه معاً وبالفعل لا بداية ولا نهاية له، أي أن الحركة والزمان مما لا تجتمع أجزاءه معاً وبالفعل لأن أجزاءها لا يوجد السابق منها مع اللاحق بالفعل^(٢٤).

ثانياً: أسباب اثبات اللامتناهي

يتناول ابن سينا هذه المسألة في عدة قضايا متداخلة في تضاعيف عرضه للآراء السابقة عليها ونقده لها. فيتناولها من جهة " أنه هل يكون من الأجسام أجسام هي بمقدارها أو بعددها بحيث أي شيء أخذت منها دائماً وجدت شيئاً خارجاً عنه "^(٢٥). وترتبط هذه النقطة بالذين قالوا إن الأجسام تنقسم إلى ما لانهاية، كما رأينا عند " انكساغوراس " من اليونان، و " النظام " في الإسلام، هذا من جهة ومن جهة أخرى الذين قالوا " إن الأعداد تذهب في الأزياد والتضعيف إلى ما لانهاية له "^(٢٦) ثم هناك من ظنّ في أمر الزمان عدم التناهي في الماضي أو في المستقبل على أساس " أنه كلما أنتهى الزمان إلى أول ماض أو آخر مستقبل وجب أن يكون لماضيه قبل ولمستقبله بعد "^(٢٧). وهذا ما قاله ارسطو كما مرّ بنا من قبل، أما في أمر الكون والفساد، حيث يظن أنه أمر غير منقطع وبذلك يجب أن يكون له مادة غير متناهية، " فالبعض يجعل منها جسماً من الأجسام البسيطة ناراً أو هواء أو ماء، والبعض الآخر يجعلها جسماً متوسطاً بين جسمين منها كمن يجعلها البخار المتوسط بين الماء والهواء، ومنهم من يجعلها أجساماً كثيرة بلا نهاية في العدد، لكنها ليست متلاقية، بل منفصلة، مبثوثة في خلاء غير متناه "^(٢٨).

وهؤلاء هم القائلون بالعوالم الكثيرة والمعتقدون بوجود الخلاء. فأما بخصوص العوالم الكثيرة، فإن ابن سينا يوجه نقده للقائلين بها من خلال تبيان أنها لو كانت كذلك لكانت مبادؤها كثيرة والعالم على كثرة ما فيه من الأجزاء

فله مبدأ واحد " أما أن مبدأ الوجود كله واحد، فبين من طريق مستغنى عن تكلف غيره، وإذا كان المبدأ واحداً إستحال عنه إلا نظام واحد فقط، ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لمي أجود من أن يستعمل عكسه الأتي^(٣٩). وأما مسألة الخلاء، فأن الخلاف بين من يعتقدون بوجوده ومنكره يعود إلى فلاسفة اليونان، فالذي يشبهه يربطه بموضوع الأجزاء التي لا تتجزأ التي لا بد من وجود فراغ بين الذرات حتى تتمكن من الحركة فيه، كما قال بذلك ديمقريطس، ولوقيوس، وأبيقور، فالذرات لا نهائية، والخلاء لا نهائي^(٤٠). وأما الذي ينكره مثل " بارمنيدس " الذي يرى أن العالم أشبه بالجرم الكروي ويمتد في جميع الاتجاهات على بعد واحد من المركز^(٤١). وكذلك ارسطو الذي ينكر الخلاء أنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء^(٤٢). أما في الإسلام فقد تبين الخلاف بين اصحاب الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين ومعهم الرازي الطيب في أثبات الخلاء، وبين الفلاسفة الذين تابعوا ارسطو في قوله " لا يمكن أن يكون عظم مؤلفاً من ما لا ينقسم "^(٤٣). وها هو ابن سينا يقرر " أنه ليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء "^(٤٤). والهاء هنا عائدة على العالم إذ لو كان الخلاء، موجوداً لكانت له أبعاد في كل جهة، وهنا أما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده " وإن داخلتها دخل أبعاد في أبعاد، وهذا خلف "^(٤٥)، وأما أن لا تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، وهنا لا بد من التسليم بالملاء، وذلك لممانعة التداخل " فإن لم تداخلها كان مماتاً فكان خلاء، وهذا خلف "^(٤٦)، وهذه الحجة يعززها ابن سينا بحجج أخرى كثيرة توزعت في ثانيا كتبه^(٤٧). وسنكتفي هنا بهذا القدر الذي يكون مقدمة من مقدمات التناهي واللاتناهي.

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

إذا كان للاتناهي معنيان: إحداهما اللاتعين واللاحد، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، ومثل قبول المادة للانقسام إلى غير حد، ومثل التسلسل إلى غير حد، وهذا هو اللامتناهي بالقوة، لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تتدرج الأعداد، والمعنى الآخر كمال الوجود، أو الوجود فعلاً محضاً. وهو معدول كأول مستفاد بسلب الحد والتناهي، ولكن بينهما فرقاً عظيماً: هو أن الثاني محصل ثبوتي في ذاته، فإذا وصفنا الله باللاتهاية فيمعنى أن الله غير محدود، ولكنه كفيل باستيعاب كل كثرة والعلو عليها^(٣٨). إذا كان ذلك فموقع اللامتناهي واضح من فلسفة ابن سينا، ومجالاتها الرئيسة المعروفة.

أولاً: مبحث الإلهيات

يدرس ابن سينا اللامتناهي في مبحث الإلهيات من جميع كتبه ورسائله، واستناداً إلى ما سيلحق بهذا المبحث، فإن الله وصفاته يشكلان الصورة الوحيدة للامتناهي في وجوده الفعلي، وعليه نلاحظ أن فيلسوفنا يتبدىء بمبحث الإلهيات في كل كتاب من كتبه بدراسة الوجود والشيء واقسامهما الأول، ثم يبين بعد ذلك ماهية واجب الوجود مقابل ماهية الممكن الوجود، ليصل من ذلك إلى واحدية الله تعالى^(٣٩). وهذه المنهجية سيلتزم بها الباحث في المبحث الثاني من هذا الفصل، لأثبات لا تناهي الله تعالى، ومن ثم لا تناهي صفاته، كل منها منفردة، مع بيان الأصول الفلسفية لكل من تلك القضايا، وأما الأصول الكلامية ومع أهميتها العظمى فإن الباحث سيكتفي بالإشارة إلى مضانها الأصلية لكون أنها تحتاج لوحدها - بل كل جزئية منها - إلى بحث خاص منفرد. ثم سيعرج الباحث على أثر الأفكار السنيوية على من جاء بعده، خصوصاً الغزالي وابن رشد، وذلك لاعطاء صورة واضحة متكاملة عن كل فكرة، وهي

تفاعل مع ما سبقها وما لحقها، وذلك في سياق من الصيرورة الفكرية. ثم يأتي فيلسوفنا بعد ذلك إلى دراسة الجواهر الجسماني وما يتركب منه، والمادة الجسمانية وعلاقتها مع الصورة، لتشكيل نظرية متكاملة عن الهيولى والصورة^(٤٠). وهذا ما سيكون المقصد الأول من المبحث الثالث من هذا الفصل، فيما سيكون موضوع النفس في جانبها اللامتناهي أي جوهرها الخالد عند ابن سينا فحوى المقصد الثاني من ذلك المبحث، استناداً إلى أن ابن سينا يخصص للمعاد فصلاً مستقلاً من كل كتاب من كتبه^(٤١). فضلاً عن كتاب منفرد يختص بهذا الموضوع^(٤٢).

ثانياً: مبحث الطبيعيات

يبحث ابن سينا اللامتناهي في مجال الطبيعيات في كتابه "السماع الطبيعي" من طبيعيات الشفاء، ويعزز ذلك في كتبه الأخرى مثل "النجاة" و"عيون الحكمة" فضلاً عن الأشارات والتنبيهات و"التعليقات"، على أن ما جاء في "السماع الطبيعي" يمكن أن يقال أنه يشكل نظرية متكاملة من حيث عرض آراء السابقين وتحليلها، ومن ثم نقدها، وبعد ذلك أثبات القول الحق، أي بناء الرأي الذي يراه ابن سينا هو الحق الذي لا لبس يشوبه، ولأن الباحث كان قد مرّ على عناوين الفصول التي تناول ابن سينا فيها اللامتناهي من كتاب السماع الطبيعي، في الفصل الثاني، وفي مبحثه الأول، في تحديد مجال دراسة المتناهي، ولكون ابن سينا يدرس المتناهي متداخلاً مع اللامتناهي، فليس من المناسب إعادة وتكرار ما قد سبق المرور عليه، وسيكتفي الباحث بالإحالة إلى ذلك^(٤٣).

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الإلهي

المقصد الأول: الله

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

المقصد الأول: الله تعالى^(٤٣)

قبل البدء بالكلام في هذا الموضوع ينبغي التطرق إلى موضوع له صلة بما نحن بصدده، بل لا يستقيم موضوعنا إلا بالاستهلال بموضوع الوجود والماهية، هل أحدهما نفس الآخر؟ أو أن الوجود زائد على الماهية في محل الموجودات أو في نوع منها؟ لأن "الإله تعالى، على ما إتفقت عليه الأراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول من دون وجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق"^(٤٤)، ثم أن "الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود؛ ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك"^(٤٥). لأن العوارض التي تعرض للموجود - على رأي فخر الدين الرازي في شرحه لعيون الحكمة - تارة تكون عارضة له من حيث أنه موجود بما هو موجود، وتارة من حيث أنه موجود مخصوص^(٤٦). وبما أننا تناولنا الموجود المخصوص بدراستنا للجسم الطبيعي ولواحقه، فسندرس هنا الموجود بما هو موجود.

أولاً: الوجود^(٤٧) والماهية^(٤٨)

١- الوجود

رأينا أن الموجودات والمعاني تترتب فيما بينها تبعاً لدرجة التجريد، فتتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية، ثم وإذ نحن نمضي قدماً في التجريد نبلغ

إلى أعم المعاني أطلاقاً، وهو معنى الوجود مبرأ من أي تخصيص وتعيين: إذ أن "الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء" ^(٤٧). على العكس من كثير من المفاهيم والأمور التي تحتاج في تعريفها إلى معرفات، فأن الموجود علامة إذا استعملت "تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث أنه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه، فلو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار" ^(٤٨). والوجود البريء من المادة "إما واجب الوجود، فهو واحد، وإما غير واجب الوجود، فهو واسطة بينه وبين الأجرام" ^(٤٩)، ثم نقرأ في مكان آخر من "المباحثات": "والكلام في الواجبة كالكلام في الوجود، فإن الواجبة أيضاً يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود" ^(٥٠)، وفي "المقولات" من الشفاء ^(٥١)، يقول ابن سينا: إن أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوي الموجودات، وعليها تقع الالفاظ المفردة، وإن واحداً منها جوهر وأن التسعة الباقية أعراض، والموجود مقول على هذه العشرة بأحد ثلاثة أوجه: أما بتواطىء، أو بالاتفاق الصرف الذي يشمل التشابه ^(*) والأشتراك ^(**)، أو بتشكك ^(***).

ثم يبين معنى "التواطىء" ^(***) وكيف يقال؟ والذي لا يقال على سبيل التواطىء فيقال باتفاق الاسم، مثل، معنى الوجود، فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه مختلف من جهة أخرى، فالوجود في الجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه، وكذلك يختلف في نفس الجواهر والأعراض.

وهكذا وبلاستعانة بنظرية (الممكن والواجب)، يؤكد ابن سينا أن معاني الموجود والشيء ^(*) والواجب، هي أمور تنطبع في النفس وليست إكتسابية، أي أنها لا تكون بوساطة معان أخرى أعرف منها؛ لأنها أوليات، والأوليات على رأي ابن سينا "قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان، من جهة

قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا لذواتها.. غير مستفاد من حس ولا إستقراء، ولا شيء آخر نعم، وقد يمكن أن يفيد الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء، وأما التصديق لهذه القضية فهو من جبلته.

أقسام الوجود

يقسم ابن سينا الوجود في كتاب النجاة تقسيماً يختلف عن تقسيمه له في كتاب عيون الحكمة^(٥٢)، وعليه سنضطر إلى دراسة كل أقسام الوجود عند ابن سينا في الكتابين المذكورين.
- الواحد والكثير^(٥٣):

يقسم ابن سينا الواحد على:

أ- الواحد بالحقيقة، وهو "الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو إما في الخطوط، وفي السطوح، وفي المجسمات، ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أن أطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخططين المحيطين بالزاوية. وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء"^(٥٤)، ثم أن "الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار"^(٥٥)،

ب - الواحد بالمجاز: يرى ابن سينا أن الواحد قد يقال بالعرض، أو بالذات، لكن "الواحد الذي بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد بالعدد"^(٥٦). وتأسيساً على ذلك فإن "ما كان هو هو في الجنس قيل مجانس، وما كان هو هو في النوع قيل مماثل، وأيضاً ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه"^(٥٧).

أقسام التقابل بين الواحد والكثير:

يذكر ابن سينا أربعة أقسام للتقابل، وهي: تقابل الضدين، وتقابل الملكة والعدم، وتقابل المضاف، وتقابل النفي والإثبات^(٥٨).

١- تقابل الأضداد

فالعدم هو " فقدان للقنية في وقتها، أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل إذ صار الموضوع عادماً للقوة "^(٥٩). أما الأضداد، فأما أن يكون لها معنى وجودي، أو معنى عدمي، ثم يبحث ابن سينا في الأضداد والوسائط، وكيف يمكن استغناء الموضوع عن الضدين إلى الوسط^(٦٠). ويبحث في إلهيات الشفاء إبطال الضد للضد، إذا حلّ في موضعه، وتعاقب المتضادين على الموضوع الواحد، وينتهي إلى أن تقابل الواحد والكثير ليس تقابل تضاد^(٦١). وذلك لأن " الضدين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه، وبينهما غاية خلاف "^(٦٢).

ب - تقابل العدم والملكة

يقول ابن سينا " تقابل العدم والقنية، ونعني بالقنية، لا مثل الأبصار بالفعل، ولا مثل القوة الأولى التي تقوى على أن يكون لها بصر، بل القنية أن تكون القوة على الإبصار، متى شاء صاحبها موجودة، فإن فقد القوة الأولى ليس بعمى، ولا فقد الأبصار بالفعل، بل الأبصار بالفعل، وأن لا يبصر بالفعل لكن بالقوة، هما أمران يتعاقبان على الموضوع تعاقب الحركة والسكون "^(٦٣). وذلك لأن الحق " لا يجوز أن يكون شيئين كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته، وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة "^(٦٤)، إذن " فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة "^(٦٥).

ج - تقابل المضاف

يقول ابن سينا في "التعليقات": "كل واحد من المضافين معقول بالقياس إلى الآخر بسبب معنى الإضافة التي فيه، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته. فليس هناك ذات ويبقى هو الإضافة، بل هناك مضاف لذاته لا بإضافة أخرى. فماهية الأبوة مضاف معقول بالقياس إلى الابن، والمتضايفان متكافئان في اللزوم لا في الوجود"^(٩٦). ثم يسهب ابن سينا في الحديث عن التضاييف في كتاب "المقولات"^(٩٧). وفي الإلهيات من الشفاء يقول "ليس يمكن أن يقال: إن بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى يكون إنما هي كثرة لأجل أن هناك وحدة، وإن كان إنما هي كثرة بسبب الوحدة. فبالحري أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو: أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيال، وليس كون الشيء وحدة، وكونه مكيال، شيئاً واحداً، بل بينهما فرق"^(٩٨).

د - تقابل النفي والاثبات

يقول ابن سينا "الحكم في الموجبة والسالبة، فإن ما يقع عليه الموجب والسالب أمر أو معنى لا قول، بل هو الموضوع، كقولك: زيد، في قولك: زيد جالس، أو زيد ليس بجالس، وإما ما يوجب ويسلب نفسه، فهو أيضاً ليس بقول، بل هو محمول في القول، كقولك: جالس وليس بجالس"^(٩٩).

٢- تقسيم الكلّي^(٥) والجزئي

يحد ابن سينا الكلّي بأنه "الذي لا مانع من تصوره أن يقال على كثيرين.. والجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد

هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده^(٧٠). والكلبي "لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان، وإلا لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد، والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار، بل لأجل وحدة الموضوع"^(٧١)، وهكذا "فالمعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن"^(٧٢). والمعقول من الشخص المشار إليه هو أن تحدد ماهيته، بصفاته وأحواله وأعراضه، لكي يكون مطابقاً لمحسوسه، فالمعقول من الشخص هو الذي يجوز حمله عليه وعلى غيره من أشخاص النوع فيكون كلياً، والمعنى الكلبي لا يجوز أن يتخصص بشخص واحد، ولا يكون كلياً بهذا المعنى، كالحيوانية، فهي معنى عام لا يوجد عيناً، فلا بد أن يتخصص بأحد أنواعه، كالإنسان والفرس، ويتخصص بفصل مفهوم للنوع كالنطق والصهال^(٧٣).

٣- تقسيم المتقدم والمتأخر^(٧٤)

التقدم والتأخر هو أحد تقسيمات الوجود عند ابن سينا، لكنه يستعمل في بعض الأحيان مفهوم القبل والبعد كمرادف له، فها هو في النجاة يقول: والقبل يقال قبل بالطبع، وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر، إلا وهو موجود، ويوجد وليس الآخر موجوداً، كالأثنين والواحد. ويقال في الزمان، وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود. وهذا قد يكون بالذات، كما في الأجناس والأنواع المتتالية، وقد يكون بالاتفاق، كالذي يقع متقدماً في الصف الأول.. ويقال قبل في الكمال كقولنا: إن أبابكر قبل عمر في الشرف. ويقال قبل للعلية^(٧٤).

٤- تقسيم القوة والفعل^(٧٥)

القوة والفعل، من المصطلحات الفلسفية المهمة التي أوجدها أرسطو، وأصبحت بالآخر من أعمدة فلسفته الأساسية^(٧٥). وقد عالج ابن سينا هذا

المصطلح في عدة أماكن من كتبه ورسائله، وهو يبين أن لفظة القوة ومايرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة، وما يفعل يكون ضعيفاً وليست له قوة. ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة فأطلقوه على كل حال تكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر، وأن لم يكن هناك إرادة، مثل الحرارة التي سموها قوة لأنها مبدأ تغير؟ أما الشيء الذي يكون وجوده في حد الإمكان، فمن الممكن أن يفعل وأن لا يفعل، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية، وسموا أيضاً تمامها انفعالاً، مثل تحرك أو تشكّل^(٣٦).

١ - القوة (كإمكان وجود)

وتأسيساً على ما تقدم من مفهوم القوة، فإن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وإنه ممكن الوجود، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم في موضوع أو قائم لا في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرأ لا في موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة.. فأذن كل حادث فقد تقدمته المادة^(٣٧).

ب - قوة الفعل

يقول ابن سينا إن من القوى إذا لاقى القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ

ليس هناك إرادة واختيار تنتظر^(٧٨). والفعل الصادر ليس بالعرض ولا بالقسر، فإنه يفعل بقوة ما فيه، إما الذي بالإرادة والاختيار فذلك ظاهر، وإما الذي ليس بالإرادة والاختيار، فلا بد من أمر آخر، لا يكون جسمانياً، فإنه يشارك الأجسام الأخرى في الجسمية، وهذا هو مبدأ صدور الفعل عنه، وهذا الذي يسمى قوة^(٧٩). "والقوة الفعلية المحدودة، إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة"^(٨٠)، وهذه إشارة واضحة إلى "إن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول"^(٨١).

٥ - تقسيم الجوهر^(٨٢) والعرض^(٨٣)

ليس من المغالاة القول: أن مفهوم الجوهر يضرب في أهميته وتأثيره في عمق الفلسفة وتاريخها، فأن الفلسفة سواء كانت قد بدأت في الغرب أم في الشرق، فأنها عبارة عن رحلة بحث عن الجوهر، والحديث عن الله واللامتناهي، والنفس والعالم، هو حديث عن مواضيع تنضوي تحت عنوان موضوع شامل هو الجوهر.

١ - حد الجوهر والعرض

يحد ابن سينا الجوهر - في رسالة الحدود - بخمسة حدود، وهي: يقال جوهر الذات كل شيء كالإنسان، ويقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى، كالمبدأ الأول، ويقال لما كان بهذه الصفة، ومن شأنه أن يقبل الأضداد كالهولي، ويقال لكل ذات ليس في محل، كالمبدأ الأول، ويقال لكل ذات وجوده ليس في موضوع، كالهولي والصورة^(٨٤). ثم يذكر هذه التقسيمات باختلافات بسيطة في "إلهيات الشفاء"^(٨٥) و "النجاة"^(٨٦)، و "التعليقات"^(٨٧)، و "عيون الحكمة"^(٨٨)، لكن حد "الموجود لا في موضوع" هو الذي يتكرر في جميع كتبه المذكورة.

ب - أنواع الجوهر

يتحدث ابن سينا عن أربعة أنواع للجوهر، وهي: أما صورة، أو مادة، أو المركب من المادة والصورة، أي الجسم، أو الجوهر المفارق، وهو أما نفس أو عقل^(٨٨).

٦- تقسيم الواجب^(٩٠) والممكن^(٩١)

انقسام الموجودات عند ابن سينا إلى واجب وممكن، هو أحد المبادئ الثلاثة - إلى جانب مبدأ: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ومبدأ الإبداع والتعقل - التي توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول، ذلك الصدور الذي لا يمكن إلا بمزج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض، فالله عند ابن سينا واجب، وواحد، وعقل^(٩١). فالواجب هو "الذي هو ممتنع"^(٩٢) ومحال أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. والممكن هو الذي ليس يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون"^(٩٣). وفي كتاب النجاة يقول "الجهات (ثلاث: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكن ويدل على لا دوام وجود ولا عدم)"^(٩٤).

٢- العلاقة بين الوجود والماهية

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن إتصلت ببعض آراء يونانية. ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الإلهية، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله، قال بها الفارابي وعزها ابن سينا تعزيزاً كبيراً، حتى أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده، وهي تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به، وهو قسمة المدركات إلى ممكن، وواجب لغيره، وواجب بذاته^(٩٥). في مجال تحديد العلاقة بين الوجود والماهية، يقول ابن سينا في إلهيات الشفاء "إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل

شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات^(٩٣)، وبعد بيان عدم وقوع الوجود على المقولات^(٩٤) بتواطىء، كوقوع الجنس^(٩٥) على أنواعه^(٩٦)، يثبت أن أذن هو غير جنس. ولو كان متواطئاً لم يكن أيضاً جنساً؛ فإنه غير دال على معنى داخل في ماهيات الأشياء؛ بل أمر لازم لها. ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخلية في معنى المثلث؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولاً؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود. ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل^(٩٧)، وإذا كانت الحدود الحقيقية هي التي تكون "دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمن فيه"^(٩٨) فإن الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء^(٩٩).

إذن في المفهوم السينوي تأكيد على المعنى المتصور الذي ليس من شأنه إلا أن يكون له في الوجود مثال بوجه - كالأشكال الهندسية أو الألفاظ التي لا يمكن وجود معانيها - حيث أن "ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته، وقد تكون صفته تلك سبباً لصفة أخرى مثل الفصل^(١٠٠) للخاصة^(١٠١). ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، ولا بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود حقاً قبل الوجود"^(١٠٢)، أذن الوجود صفة زائدة على الماهية، يفيض عليها من مبدأ أعلى، ولكن الماهية أسبق من الوجود وأكثر أصالة، لكون أن الوجود لا حق لها وليس هو بجنس عام للأشياء^(١٠٣). وهذه مباينة صريحة لأرسطو الذي الفيناها يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات.. فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود^(١٠٤). وتلك المباينة، وإن كانت تحمل صفة

الاستقلالية اللازمة لكل فيلسوف، إلا أن ابن سينا قد غلا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الوجود الممكن عرضاً للماهية^(١٠٠). فالوجود لا يقوم ماهية الموضوع، بل هو لازم لها، غير داخل في الماهية^(١٠١). والماهية ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود^١. فليست الماهية إذاً "التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها"^(١٠٢). وذلك لأن "الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوم أي حد"^(١٠٣).

وهكذا يظهر بأن ما أحدثه ابن سينا - والفارابي من قبله -^(١٠٤) في مجال التمييز بين الوجود والماهية، كان قد جاء نتيجة لفعالية الفيض وجاء أيضاً بفعل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من خلال الثيولوجيا المنحولة والتي تعود إلى الأفلاطونية المحدثة والتي قادت فلاسفة الإسلام إلى القول بنظرية الفيض، وهذه النظرية تفاعلت فيها تلك المرجعيات مضافاً لها التمييز الذي أقامه علماء الكلام بين الممكن والواجب وما قاد هذا من مواقف لدى الفارابي وابن سينا والتي جعلتهم يقيمون فصلاً بين الوجود والماهية لدى الوجود الممكن في حين يجعلونهما في الواجب شيئاً واحداً ومؤدى ذلك محاولتهم الدفاع عن وحدانية الله^(١٠٥).

٣- وجود الاله: اثباته ولوازمه

١- اثبات واجب الوجود

إذا كان أرسطو قد واجه صعوبات تعذر عليه التغلب عليها، لأثبات إن المحرك الذي لا يتحرك - وهو الحد الأخير الذي تنتهي إليه سلسلة المتحركات - علة فاعلية، فذهب إلى أن هذه الحركة منه تكون بكونه علة غائية يتجه إليها العالم، ومن ثم يكون الكون والفساد، فإن ابن سينا مضطر

للعُدُول عن طريق أرسطو لأثبات وجود الإله، مادام لا يؤدي إلى أثبات أنه العلة الفاعلة له، إلى طريق آخر يستطيع أن يوفق به بين تصور أرسطو للإله، وبين فكرة القرآن عنه^(١٠٦). " تأمل كيف لم يحتج ياننا لثبوت الأول ووحدانيتها، وبراهنه عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وأن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف، أي إذا نظرنا حال الوجود، ويشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم (سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)، أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أو لم يكف يربك أنه على كل شيء شهيد؟". أقول: أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه^(١٠٧).

والطريق الذي اختاره ابن سينا، ليس هو طريق المتكلمين الذي يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم، على وجود الله المحدث له، أي الاستدلال بالمخلوق على الخالق^(١٠٨)، بل أختار دليلاً يقوم على التفرقة بين الواجب والممكن^(١٠٩)، وعلى عدم جعل آخر غير الوجود نفسه، فهو يستدل بإمكان الممكنات على وجود الواجب تعالى. إلا أننا ولكي نكون صورة واضحة عن دليل ابن سينا لأثبات الخالق تعالى ينبغي أن نحدد معاني الواجب والممكن، إذ أن " كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه. أو لا يكون - فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: أنه ممتنع بذاته بعد أن فرض موجوداً، بل إن قرن بكون ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً. وأن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الأمكان؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع^(١١٠).

والملاحظ هنا أن تقسيم ابن سينا الشيء إلى واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن الوجود بذاته، أي جعل القسمة ثنائية، لا يخالف تقسيم المتكلمين له إلى واجب الوجود، ومستحيل الوجود، وممكن الوجود، أي جعل القسمة ثلاثية، فأن مستحيل الوجود هو شيء ممكن الوجود بذاته، لكن عرض له ما جعله مستحيل الوجود بغيره؛ سواء أكان هذا الغير هو عدم علة الوجود أم كان شيئاً آخر^(١١١).

يتبع ابن سينا دليل الإثبات الآتي، فيقول " لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب أو ممكن. فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب "^(١١٢)، ويضيف موضحاً: أما إذا كان ممكناً فلا بد أن ينتهي إلى واجب الوجود، ولهذا مقدمات، حيث أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد، لكل ممكن الذات علل ممكنة لا نهاية لها، لأن جميعها، أما أن تكون موجودة معاً، أو لا تكون موجودة معاً، فإن كانت موجودة معاً، ولا واجب وجود فيها، فلا يخلو أن تكون جملتها واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود، فإن كان الغرض الأول، يكون واجب الوجود متقوماً بالممكنات، وهذا محال. وإن كان الغرض الثاني، كانت الممكنات محتاجة إلى مفيد الوجود، وهو إما أن يكون خارجاً عنها، أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود والباقي ممكنة، وهذا خلاف الغرض، وأما أن يكون الممكن الوجود علة الجملة، وبالأخر علة نفسه، وهذا محال - فبقي أن يكون خارجاً، وبما أن كل علة داخل الجملة ممكنة، فهذه إذن خارجة عنها، وواجبة بذاتها، وكل الممكنات تنتهي إليها، وهي علة واجبة الوجود بذاتها^(١١٣). ثم ينبغي أن تكون الممكنات المتناهية في الوجود بعضها على البعض على سبيل الدور، أي كل واحد ممكن الوجود في نفسه، واجباً بالآخر، حتى ينتهي إليه الدور^(١١٤).

أما الوجه الثاني لإثبات واجب الوجود بذاته، فهو: أن كل موجود ممكن حادث، فلا بد أن تكون له علة في حدوثه وثباته، وليس للممكن في نفسه، وجود واجب بغير شرط، وأن ثبات الحادث بعد الحدوث بسبب يمد وجوده، فالمتعلق بالعلة، أذن هو الموجود الممكن بذاته، ويجب دوام هذا التعلق، وأن علل الحدوث لا بد أن تنتهي لا محالة إلى علة واجبة الوجود بذاتها^(١١٥). ويبين "النراقي" هذا الأمر بقوله: إن العلل تذهب إلى علة أولى ولا يتسلسل إلى غير النهاية، مع ضرورة إثبات الغاية، وإثبات المبدأ والابتداء لكل طبيعة من هذه العلل من دون أن يذهب إلى غير النهاية^(١١٦).

ب - لوازم واجب الوجود

إن صرف الوجود القائم بذاته هو الواجب تعالى وهو القيوم لغيره وذاته بذاته يقتضي أن يكون حقيقته الحتمية كما هو ويقتضي أيضاً أن يكون له صفات ولوازم^(١١٧).

١- إن الأول ليس عرضاً

يقول ابن سينا "فظاهر أن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون عارضاً لشيء حتى يكون متعلقاً في وجوده به، كل عرض فموجود في شيء، وواجب الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض"^(١١٨)، ويوضح ذلك باستعمال مثالي الهيولى واللون: فإن الهيولى، وإن كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها، فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، وأيضاً اللون، وإن كان فصل السواد لا يقوم من حيث هو لون ولا البياض، فإن كل واحد منهما كالعلة له في أن يوجد بالفعل ويحصل، وليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما أتفق، فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، وإن كان على مقتضى المعنى الثاني فواجب الوجود يحتاج

إلى شيء يوجد به، وهذا محال، من بعد ما تقرر له معنى أنه واجب الوجود^(١١٩). ومن المهم الالتفات إلى أن هناك خلاف حول الموضوع سواء عند الفلاسفة أو المتكلمين^(١٢٠).

٢- الأول ليس جوهرًا

يقول ابن سينا "الجوهر حقيقته ماهية، وواجب الوجود حقيقته إثنية لا ماهية. وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر فما يعني به الماهية في سائر الأشياء، فإنه يعني به في واجب الوجود الإثنية، فقد بان أن واجب الوجود لا جنس له، ولا فصل له"^(١٢١). وذلك لأن "الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء، والأول قد تحقق أنه غير مركب. وأيضاً أن معنى الجنس لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف إلى أن يكون هناك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقوماً لواجب الوجود كان واجب الوجود مقوماً بما ليس بواجب الوجود، وهذا خلف، فالأول لا جنس له"^(١٢٢). ولما كان "الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع.. الجواهر ماهية، مثل الجسمية والنفسية والإنسانية، إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع. والجوهر حقيقته ماهية، وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر"^(١٢٣).

٣- الأول ليس جسمًا

يقول ابن سينا "كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس، يجب به، لا بذاته. وكل جسم محسوس، فهو متكرر: بالقسمة الكمية، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة"^(١٢٤)، وواجب الوجود لا ينقسم في المعنى، ولا في الكم^(١٢٥). فإن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب، والهيولى والصورة ليست إحداها علة مطلقة لقوام الأخرى بل العلة المطلقة

لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسماً^(١٢٦).

٤- الأول لا يماثل الصورة ولا الهيولى

يقول ابن سينا "إن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، ولا في الكم ولا في المبادئ"^(١٢٧).

٥ - الأول وجوده عين ماهيته

يقول ابن سينا "إن الأول لا ماهية له غير الإنيّة"^(١٢٨)، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإنيّة، وأن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها، أو لشيء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، لأن التابع لا يتبع إلا موجوداً فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ما له ماهية غير الإنيّة فهو معلول، وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم^(١٢٨). وذلك إن "الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكيد الوجود"^(١٢٩).

٦- لا يتعلق بغيره تعلق عليّة

يقول ابن سينا "العلة التي يحدث فيها أمر به تتم عليها من شأنها أن تنفعل وتتغير وكل ما ينفعل ويتغير، فإنه مادة أو مادي، والأول برىء من المادة وعلائقها وعن الفساد"^(١٣٠). أذن لا يتعلق الأول بغيره تعلق العلية وذلك لأنه "لا يصح أن يكون واجب الوجود بذاته، له سبب، فإنه أن كان لا سبب لوجوده، فليس لوجوده سبب، فأذن لا تعلق له بسبب"^(١٣١).

٧- الأول لا يتعلق بغيره على سبيل التضاييف

يقول ابن سينا " المتضايقان هما معاً في الوجود. وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعية إنه إن كان يقتضي ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط. فإذا التكاثر في المعية يصح في وجودين غير واجبين بذاتهما.. فيكون التكاثر بالعرض كالأخوين اللذين علتهم الأب وهو علة علاقة المعية"^(١٣٣). والدليل على أنه لا يصح أن يكون متكافئ الوجود، مثل وجود الأخوة، فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده بالآخر، أو يجب وجوده بذاته. فإن كان يجب وجوده بذاته، كان لا تأثير للآخر في وجوده، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر في الوجود. وإن كان كل واحد منهما ليس واجباً بذاته، فيكون بذاته ممكن الوجود، فلا يكون وجوده أولى من لا وجوده.. فإذا لا تعلق لواجب الوجود بشيء^(١٣٣).

٨ - لا يوجد شيئان كل منهما واجب الوجود بذاته

يتعلق هذا الموضوع بالبرهنة على وحدانية الله^(١٣٤)، ونفي وجود إلهين أو ذاتين واجبي الوجود بذاتهما. يقول ابن سينا " إن كان واجب الوجود اثنين، فإن كل واحد منهما يتميز من الآخر بفصل أو خاصة، والفصل والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا يقومانه، وإلا كان الجنس لا يكون جنساً من دونها، وكان مثل الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية، فلا يكون ما ليس بناطق حيواناً، إذ أن الفصل والخاصة يفيدان وجود الجنس لا ماهيته، ولو كانا يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده، لكانا يفيدان حقيقة الجنسية، ولأن واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود، فواجب الوجود أذن غير مشروط بهما، فمحال أن يكون الفصل والخاصة شرطاً

في حقيقة المعنى العام، أي وجوب الوجود، فإن كانت الماهية غير الإنية، صح أن يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل والخاصة، فلا يصح أذن أن يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين بعد أن عرفنا أن الكلّي لا بد أن يتخصص بشيء، فإن كان واجب الوجود بذاته يتخصص بعلّة، كان ممكن الوجود لا واجباً، فمعنى واجب الوجود أذن ليس للأمور العامة^(١٣٥).

٩- الأول لا يتغير

يقول ابن سينا: "إن ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثمّ انفعال، ويكون هناك قابل له لأنه يكون بعدما لم يكن. وكل ما يعرض أن يكون له بعد ما لم يكن فإنه يكون ممكناً فيه، فيبطل أن يكون واجب الوجود بذاته فيؤدي ذلك إلى تغير في ذاته أو تأثير من خارج فيه، وكل ذلك محال، لأنه يفعل كل شيء من ذاته^(١٣٦). لأن واجب الوجود لا متغير، ولا متكثر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه^(١٣٧)."

١٠- الأول ليس له صفة زائدة

لهذا الموضوع علاقة بمشكلة الصفات الإلهية التي اختلفت حولها الفرق الكلامية، من جهة، والمتكلمون والفلاسفة من جهة أخرى^(١٣٨).

يقول ابن سينا "الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته^(١٣٩)."

وهكذا نستخلص إن وحدانية واجب الوجود وبساطته التي بانّت من لوازم ذاته، والبساطة هنا لا تعني الجانب الكمي، أي الموجود البسيط هو الهزيل، الناقص، بل البساطة في هذا المقام لا تعني سوى الجانب الكيفي، أي الموجود

الذي لا يشتمل على أجزاء متميزة، فمن حيث التركيب سلب ابن سينا عن واجب الوجود جميع أنواع التركيب الخمسة المعروفة التي تحصر على الوجه الآتي:

١- التركيب المادي؛ كما هي عليه حال الجسم في واقعه المألوف.

٢- التركيب المنطقي؛ كتآلف القول والجنس والفصل.

٣- التركيب التكويني؛ كما هي عليه حال الهيولى والصورة والذهن.

٤- التركيب الخاص للصفات والذات؛ كما هي عليه حال الكائن الحي.

٥- التركيب المركب من طرفي الوجود والماهية^(١٤٠).

إذ لو كان مركباً قابلاً للقسمة لكان كل جزء من أجزائه متناهياً، من ثم، كان هو وأجزاؤه لا متناهياً، وهذا خلف. وما القول بلا نهائية الله سوى تعبير آخر عن الكمال، لأن الله وحده كامل مطلق، لا لامتناه نسبياً، كأنه يفوق المخلوقات وحسب، أو تصوره منظماً فقط للمادة. فهذا نزول به - تعالى - عن مرتبة الألوهية، وما ذلك إلا لأن الإنسان بطبيعته يميل إلى تصور الأشياء على مثاله، وتصور الأمور على مشاهداته، فإن المتناهيات هي الحاضرة لنا، والمجسمة أمام أعيننا^(١٤١).

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

تمهيد

يشكل مبحث الصفات الإلهية، واحداً من أهم وأدق مشاكل الفكر الإسلامي، فلسفة وكلاماً، على حد سواء. ولا يخلو الأمر - في حالة النظر إليه بمنظار عام - عن أن يكون وجهات نظر واجتهادات مهما تباينت واختلفت، فأنها تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة هي: محاولة تنزيه الباري وإبعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدانيته^(١٤٢).

١- الكندي

سلك "الكندي" طريق السلب التام للصفات "فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض، ولا واحد، بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا المركب كثير ولا واحد... ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان ولا مكان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء، ولا للجوهر ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثرتة"^(١٤٣). وهكذا يتفق "الكندي" مع كثير من متكلمي الإسلام الذين سلبوا الصفات عن الذات، لأنهم كانوا يتخرجون من أثبات صفات الله ويلتزمون ما أطلق الله على نفسه من أسماء في القرآن.. ومن هذا الوجه كان الكندي أدنى إلى الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي من غيره من المتكلمين^(١٤٤).

٢- الفارابي

إذا كان الفارابي قد أخذ عن أرسطو فكرة القوة والفعل والممكن والضروري وحولها إلى نظرية الإمكان والوجوب وجعلها في أساس تقسيم الكائنات فضلاً عنه نظرية المحرك الأول وأنه عقل محض منزّه عن المادة والقسمة، وكذلك اعتماده برهاني العلة والمعلول والحركة والمحرك في أثبات وجود الله. وإذا كان قد أخذ عن أفلاطون فكرة الإله المتعالي عن مخلوقاته، فهو المثل الأعلى لكل تمام وكمال. وعن الأفلاطونية المحدثة علاقة الله بالكائنات، تلك العلاقة غير المباشرة ولكن بواسطة عقل يفيض عن علمه وقدرته، فإنه أخذ من الإسلام بشكل عام والمعتزلة بشكل خاص، فكرة أن

الصفات هي عين الذات غير متميزة منها، وإذا أطلقها الإنسان على الله فما ذلك إلا من باب المجاز^(١٤٥). "فأنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل. هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم... وكذلك الحال في أنه عالم... فأنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم"^(١٤٦). وهكذا في باقي الصفات مثل: أنه حكيم، وأنه حي، فلكل صفة أو قدرة أو كمال فيه، هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه: هو الأول والآخر، هو الباطن والظاهر، هو الأصل والصورة، هو الشكل والمضمون^(١٤٧).

ثانياً: موقف ابن سينا من الصفات الإلهية

تابع ابن سينا الفارابي في نفي الصفات الإلهية نفيًا تاماً لأنها - في حالة اثباتها، توجب التعدد وتدخل الكثرة في الذات الإلهية - "وقد ثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف: فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات، وبين ما لا يؤدي حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة"^(١٤٨). أذن العمدة في مذهب الفلاسفة، أنهم يقولون: ذات المبدأ الأول واحدة، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة^(١٤٩). فواجب الوجود عند ابن سينا، هو "مبدع المبدعات.. هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد"^(١٥٠). فقد تبين أن "الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو

البرهان على كل شيء.. وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب
المشابهات عنه^(١٥١)، ومن الواضح هنا أن أكثر الصفات التي يسبغها ابن سينا
على الذات الإلهية هي صفات سلبية، لكونها إذا كانت سلبية أو إضافة على حد
سواء "ليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة"^(١٥٢). وهذه
الصفات السلبية هي السبيل الوحيد لتعريفه، إذ لا يمكننا أن نصفه بأكثر من أن
نسلب عنه اتصافه بما يتصف به غيره، مادام غير محدد بحدود الموجودات
الأخرى، فنصفه من ثم بكل ما يبعد الجسمية والشريك عنه، "فإذا قيل له
الواحد، لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً
عنه الشريك"^(١٥٣). وشييه بهذا المعنى، إذا قلنا "جوهر" فإنما نعني الوجود
مسلوباً عنه الكون في موضوع، وليس في هذا ولا في أمثاله موجب للكثرة
والمغايرة، وأما الصفات الثبوتية أو الإيجابية، فإذا قلنا: إن واجب الوجود تام
الوجود، فلائنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء
من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، بل كل وجود أيضاً فهو
فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه^(١٥٤). وإذا قلنا: إنه مريد، فإن واجب الوجود
ليست إرادته مغايرة لذات علمه، ولا مغايرة لمفهوم علمه، فإن العلم الذي له
بعينه الإرادة التي له، وكذلك إن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلاً
وأن الإرادة نفسها تكون جوداً^(١٥٥)، وهكذا "إذا عقلت صفات الأول الحق على
هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من
(الوجوه)"^(١٥٦). ودليل ابن سينا على ذلك، إنه يجب أن لا تكون أجزاء القول
الشارح لمعنى إسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر
بذاته، وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر،
ولا ذات المجتمع "فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة
جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في

مادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث^(١٥٧). ثم أن الصفات من العلم والقدرة وغيرها، ليست داخلية في ماهية ذاتها، بل هي عارضة، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول لم تكن داخلية في ماهية ذاته بل عارضة مضافة إليه، وإن كانت دائماً له، ورب عارض لا يفارق يكون لازماً للماهية، تابعاً للذات، والذات سبب له، فيكون معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود^(١٥٨).

ثالثاً: صفات الله

١- العلم^(١٥٩) الإلهي

تمهيد

يقول ابن سينا " إدراك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ... فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، .. مما لا يتحقق أصلاً، أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك، غير مباين له، وهو الباقي"^(١٥٩)، وهكذا يكون " كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك فإن كان لمادي، فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً ما^(١٦٠)، وبذلك فالحس يأخذ الصورة من المادة، والخيال فإنه يرى الصورة المنزوعة عن المادة، والوهم يتعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست في ذاتها بمادية، أما الإدراك العقلي فهو الإدراك المجرد عن المادة من كل وجه^(١٦١). أذن " العلم عرضٌ يحلُّ النفس"^(١٦٢).

١- الأصول الفلسفية^(١٦٣)

يمكن القول أن البحث في مشكلة العلم الإلهي لم يتبلور بشكل واضح، نظرية ذات أبعاد فكرية في الفكر الفلسفي اليوناني قبل أفلاطون، أرسطو، إذ

أنصب الاهتمام - آنذاك - على البحث في طبيعة الكون ونظامه من دون سائر المشكلات الإنسانية الأخرى، فنظر في الطبيعة ومحتواها، وظواهرها المتعددة، وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وخيال^(١٦٣). وقد شدَّ "أكسينوفان" عن ذلك الجو السائد، فارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة، وأنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكنه ثابت، كله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء^(١٦٤). وهذا كلام في التوحيد والتنزيه جعل الشهرستاني يقول عنه إنه "كان يقول: أن المبدع الأول هو إنية أزلية دائمة ديمومة القدم"^(١٦٥).

أما أفلاطون، فقد كان يؤمن بإله أعلى، ولكن لا بمعنى الإله كما نفهمه الآن ... بل هو نفس، ومحرك متحرك بالذات، وأن المثال للخير مستقل عن الله بل هو فوقه لأنه النموذج الذي بواسطته صنع الله العالم^(١٦٦). ومعنى ذلك؛ إن الأساس الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل التي هي كليات عقلية خالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر أذن الأساس المطلق للعالم هو الفكر^(١٦٧). وفيما له علاقة بموضوع العلم الإلهي، هو تأكيد أفلاطون على أن الأشياء التي لا ينبغي للإنسان أن يجهلها: أن له صانعاً، وإن صانعه يعلم أفعاله، وهو إنما يعرف "بالسلب"، أي: لا شبيه له ولا مثال^(١٦٨). وأما أرسطو، فقد كان الباعث الملهم له في ميتافيزيقاه من أولها إلى آخرها هو الرغبة في اكتساب تلك الصورة من المعرفة التي يصدق عليها أكثر من غيرها اسم الحكمة، حتى إنه كان في أبحاثه عن الوجود أقرب إلى أن يكون باحثاً في نظرية المعرفة وليس باحثاً ميتافيزيقياً.. وأن مزج بين بحثي الميتافيزيقا والمعرفة مزجاً جعله يعالج الموضوعين في آن واحد^(١٦٩). فيتبدى لتوضيح تصوره عن علم المحرك الأول من فكرة المحرك الأول نفسها، أي بكونه محركاً أول، فنجد أنه

يتصف أول ما يتصف بأنه فعل محض لأنه صورة ولا يوجد فيه أي امتداد، أذن هو عقل وروح ماهيته التعقل فحسب، لأن العمل بمعنى الإنتاج يدل على النقصان، ولأن شرف التعقل بشرف الموضوع، فموضوع تعقله هو الخير المحض، أي المحرك الأول، أذن موضوع التعقل بالنسبة إلى الله هو ذاته، وهذا معناه أن العقل والعقل والمعقول بالنسبة إلى الله شيء واحد، فهو عقل وعقل ومعقول^(١٧٠). وهذا يعني أن الله بنظر أرسطو لا يعلم غير ذاته. وعلى اتجاه معاكس لهذا الاتجاه الأرسطي، برز الاتجاه الأفلاطوني المحدث، الذي يرى "أن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ... وأنه واحد عظيم.. إذا قلنا أنه لا نهاية له، لا يعني أنه لا نهاية له بأنه جهة أو عدد، لكن نعلم أنه لا يحيط بقوته شيء.. وليس فيه شيء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم، بل هو العلم الذي لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر، لأنه هو العلم المحض الأقصى المحيط بكل علم وعلة العلوم"^(١٧١). وهذه محاولة واضحة لتجريد فكرة "الله" من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، فيحاول أن يسلب عن الله كل الأفكار أو الصفات التي من الممكن أن توهم بأن هنالك تعدداً أو تركيباً^(١٧٢) - أذن، الله تعالى - بحسب افلوطين - لا يوصف بالعلم، لأن العلم يقتضي القسمة وهذا يتنافى مع البساطة، فالعلم يتركب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، حيث يوجد فيه أنقسام بين العاقل والعقل من ناحية، وبين العاقل والمعقول من ناحية أخرى، وهذا يؤدي إلى القسمة، وبعده إلى التركيب، وبذلك لا يكون الله عاقلاً، أي عالمًا، كما لا يقال: إنه عاقل لذاته، لأن ذلك يؤدي إلى القسمة، ونفي البساطة، وكذلك في باقي الصفات^(١٧٣).

ب - موقف ابن سينا من العلم الإلهي

أولاً: العلم بالكميات أم بالجزئيات

وجد ابن سينا نفسه بأزاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلهي.

الأولى - نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول هو فوق كل وصف، وخاصة الوصف بالعلم، لأن هذا القول يتضمن ثنائية العالم والمعلوم.
الثانية - نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته، وهو يجهل كل ما عداه أي العالم.

الثالثة - ما جاء في القرآن الكريم من أن علم الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، فهو يعلم كل شيء^(١٧٤).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن لابن سينا مقدمات تعد بمثابة الأرضية الفكرية التي أنطلق منها في بناء موقفه في هذه القضية، وأول هذه المقدمات، أن واجب الوجود ليس جسماً، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، وليس له قسمة ولا كم لا في المبادئ ولا في القول، هذا من جانب، ومن جانب آخر، أو بالأحرى المقدمة الأخرى، هي فكرة "الوجود والماهية"، حيث رأينا ابن سينا يرى أن الأول لا ماهية له غير الإنية، وذلك لأن فصل الماهية عن الوجود يعني جعله متجزأ، وفيه شيء ما بالقوة، وهذا لا يلائم واجب الوجود وبما أنه خال من القوة، وكل شيء فيه بالفعل، أذن هو بسيط، وكل ذلك رأيناه معزراً بالنصوص في الصفحات القليلة السابقة.

يرى ابن سينا أنه "ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقدمة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال"^(١٧٥)، وسبب هذا المحال إنه "لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم

عن ذاته بل غيره، فيكون لغيره فيه تأثير" (١٧٦). وبما أن المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود، فيلزم من ذلك أنه لا بد " يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ويتوسط ذلك بأشخاصها" (١٧٧). وهكذا فإن واجب الوجود " لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة، عقلاً زمانياً مشخصاً" (١٧٨)، وهكذا يمضي فيلسوفنا قدماً في الكشف عن بناء موقفه من هذه القضية بخطوات متدرجة، فيتابع القول " فإنه لا يجوز أن تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة ومتخيلة" (١٧٩). وهنا يصل فيلسوفنا إلى ما يشكل مركز الثقل في موقفه أزاء هذه المسألة، حيث أن أثبات هذه الأفعال والتعلقات للواجب الوجود، إنما تشكل نقصاً له " بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض" (١٨٠)، هكذا نرى فيلسوفنا وقد أهمل النظرية الافلوطينية التي جردت الله من العلم، وأكمل النظرية الارسطية التي ترى أن الله لا يعقل غير ذاته، بروح إسلامية قرآنية ترى أن الله بكل شيء محيط" (١٨١). أما علم الله بالجزئيات، ومع ميله إلى تفضيل الإدراك أو العلم الكلي، إلا أنه يلحق الإدراك الجزئي بالإدراك الكلي، أي أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا في كونها كلية " فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً

زمانياً، حتى يدخل فيه الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر^(١٨٢). فإن العناية "هي إحاطة علم الأول: بالكل، وبالأوجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن نظام"^(١٨٣). أي أن الله بعلمه للكلليات، ونفوس الأفلاك بإدراكها للجزئيات، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان وهذا يمكننا من تعليل الوحي وما إليه^(١٨٤).

ثانياً: علم الله لامتناه

استناداً إلى ما تقدم، وعلى أساس أن العلم الإلهي "لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم، فإن أسبابه تكون كلية وإن كانت للشخصي أسباب جزئية مشخصة له فإن لكل سبب جزئي مشخص مبدءاً كلياً يستند إليه، فهو يعرف ذلك الجزئي أيضاً بأسبابه، ويعرف الأشياء غير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها"^(١٨٥). وواجب الوجود إن كان "يعلم الأشياء غير المتناهية، فعلمه غير متناه"^(١٨٦). والأصل في ذلك يعود إلى أن "سبب وجود كل موجود هو أن، يعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً"^(١٨٧)، إذن علمه تعالى غير متناه، لعدم تناهي ذاته المقدسة، إذ إن علمه عين ذاته، فلو كان علمه متناهياً، لكان محدوداً، ولو كان محدوداً لكان له ماهية، ولو كان له ماهية، لزم أن يكون مخلوقاً حادثاً، وهذا لا يجوز بحقه تعالى، فهو موجود بسيط غير متناه^(١٨٨).

٢- الإرادة^(٥) الإلهية

صفة الإرادة من أكثر الصفات الإلهية إثارة للاختلاف والسجال بين الفرق والمذاهب الإسلامية. لكونها مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألتي: العلم الإلهي،

وإيجاد العالم، ولهذا السبب أخذت جانباً كبيراً من التفكير الفلسفي والكلامي^(١٨٩).

يجدر بنا قبل الخوض في تفاصيل المسألة عند ابن سينا، الخروج على الفارابي، لتلمس أصول المسألة قبل ابن سينا. يقول الفارابي "إن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة؛ مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت والإرادة أعم من الاختيار؛ فأن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختياراً"^(١٩٠). وهكذا، فالفاعل الأول لا تتقدم إرادته على فعله، لأن العلم والقدرة والإرادة والأحداث، واحد في الله تعالى وفي العقول المفارقة، ويكفي أن يعلم الله شيئاً ليفكر به، ويريده ويبدعه على النحو الذي أرادته وفي اللحظة التي أدركه بها"^(١٩١). "فمتى وجد للأول الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره"^(١٩٢). إذن فعل الله - المتضمن إرادته وعلمه - الذي لا ينطوي على قبلية وبعدية - لا يخضعان لمدلول زماني، لأن الله هو الذي يعطي الكائنات وجودها الأبدي، وهو الذي يدفع عنها العدم مطلقاً"^(١٩٣). يقول ابن سينا "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، وهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته، فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ... وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فإن حدث منه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته. فأذن يجب أن تكون إرادته علمية"^(١٩٤)، أي مترامنة مع علمه، وهذا ما رأيناه عند الفارابي، وهو يؤكد ما ذهبنا إليه من ارتباط موضوع الإرادة بموضوعي العلم وإيجاد العالم، وذلك لأن "كل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فأذن يكون بالإرادة"^(١٩٥)، ثم أن "كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده. فإذا الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه.. ومثال الإرادة فينا

نحن أننا نريد شيئاً فنشتاقه لأننا محتاجون إليه، ولكن واجب الوجود يريد.. ولكنه لا يشتاق إليه لأنه غني عنه، والغرض لا يكون إلا مع الشوق^(١٩٦). وهكذا نصل إلى ما يخص موضوعنا، أي الإرادة من حيث التناهي واللاتناهي، يقول ابن سينا^(*) قد عرف إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهي بعينها عناية^(*)، وأن هذه الإرادة غير حادثة^(١٩٧). وغير حادثة بمعنى لا متناهية، أذن الإرادة الإلهية عند ابن سينا غير متناهية.

٣- القدرة الإلهية

١- الأصول

القدرة الإلهية من الموضوعات التي احتلت حيزاً كبيراً سواء عند المتكلمين^(١٩٨) أو الفلاسفة، إلا أننا لم نجد عند الكندي - مع مجهوده الضخم في إثبات وحدانية الله - نصاً صريحاً بخصوص هذه المسألة، بل وجدناه يقول الواحد الحق أذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر^(١٩٩)، وهذا النص إشارة كافية، في حالة الرجوع إلى تعريف القدرة وعلاقتها بالقوة، وقد خصص استاذنا الالوسي فصلاً كاملاً عن طبيعة الله وصفاته في كتابه (فلسفه الكندي) لم يأت ذكر فيه - حتى في مبحث صفات أخرى لله - للقدرة أو الإرادة أو الجود أو الابتهاج^(٢٠٠) - غير أن للدكتور جعفر آل ياسين رأياً دقيقاً في هذه المسألة، يتلخص في أنه قد يفهم من نظرية بناء العالم عند الكندي، وافتراضه علتين إحداها قريبة هي الفلك الأقصى، وثانيهما بعيدة هي الله، قد يفهم من ذلك أن الكندي يتعد بقدر أو بآخر عن روح الدين، ما يدفع بالقارئ إلى الأنبهار والدهشة لموقف الكندي المؤمن هذه الوقفة التي لم تكن في الحسبان!.. ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأي الجريء ليقول أن كل ذلك يحدث بقدرة الله الذي منح الفلك هذه

الاستطاعة فكان بموجبها علة قريبة للكون^(٢٠١) - أما الفارابي، فله أيضاً قصة مع هذه الصفة، لكنها قصة أخرى، فقد يشار إلى أنه جعل (الأول) يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقول الصادرة عنه تعقل ذاتها وتعقل واجب الوجود نفسه - فكان أبا نصر أعطى قدرة للمتأخر ذاتاً أكثر مما للأصل! ... ولكن الحقيقة التي تكمن في فلسفة الفارابي أنه حول (الأول) - وهو الله - مصدراً لجميع الموجودات، ويعود الفرق الرئيس بينه وبينها، هو أن كل صفة أو قدرة، هي عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تضاف إليه ... وهكذا نجد أن صفة القدرة تأخذ جانب الصدارة في رأيه، فالله يوصف بها من حيث تعقله بالقياس إلى مقدراته^(٢٠٢).

ب - موقف ابن سينا

بعد أن يعرف فيلسوفنا القدرة: وهي أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يكون معها شيء آخر. يأتي على المقارنة بين خصائص القدرة الإلهية مقابل سماتها عندنا، ولأن الشق الثاني ليس في صلب اهتمامنا، فسنبحث القدرة الإلهية فحسب مرتبطة بعلمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء، وهي خالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب وهي فيها العقل فقط، فإن لم يعد أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثر، ثم أنه ليست فيه لغرض البتة غير ذاته^(٢٠٣)، وعن تعلق القدرة بالمشيئة، فإن الثابت عند الجمهور " أن القادر هو من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، إلا من يريد فيفعل أولاً يريد فلا يفعل دائماً. فإن هاهنا أشياء مقررٌ بها، صحتها أن الخالق لا يريده قط ولا يفعل، وهو مع ذلك قادر على فعله، مثل الظلم^(٢٠٤). فإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واحد الوجود، مضافاً إلى أن وجود غيره، إنما يصح عنه على النحو الذي ذكره^(٢٠٥).

إذن، القدرة حين تنسب إلى الأول، تخرج على مفهومها العرفي المتداول الذي يجعلها مجرد "قوة" مادام صدور الأشياء عنها يتوقف على المرجح، فالقدرة المنسوبة إلى الأول - انطلاقاً من واجبيته - هي بالقوة، وذلك معناه أنه متى شاء فعل^(٢٠٦). وعليه، فابن سينا ينتهي إلى جعل القدرة في الأول بالفعل، لأنها لا تتصور على نحو الإمكان إلا إذا جعلنا تلك القدرة في حاجة إلى مرجح آخر موافق لقوى النفس أو غيرها، وفي الحالتين لا تكون هذه القدرة اختيارية، لذا فهي في واجب الوجود قدرة ذاتية وواجبة وفعلية. وهنا لا يفوتنا أن نلاحظ الصلة بين فكرة قدم العالم عند ابن سينا مع موقفه هذا من القدرة، فلئن كانت القدرة عند الأول ذاتية لا تتبع من مرجح أو مخصص، فإن وجود العالم يكون أزلياً. فلا يجوز أن يصدر عن الأزلي إلا أزلي، مع عدم إغفال أو تناسي أن القدم عند ابن سينا - فيما يخص الله والعالم - قدماً ذاتياً وليس زمانياً.

٤- الحكمة^(*) الإلهية

١- الأصول

يقول الفارابي "إنه حكيم. فإن الحكمة هو في أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته وبعلمه يعلم أفضل الأشياء. وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يزول"^(٢٠٧)، فلذلك "هو حكيم لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج من ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيماً بأن يعلمها"^(٢٠٨). أذن الله علم وعالم لا يحتاج إلى ذات أخرى يستفيد منها لأنه ينبوع كل المعارف وإذا أدرك ذاته فقد عقل الأشياء جميعاً، وهو حكيم لأن الحكمة هي معرفة الأشياء بأفضل علم، وأفضل العلم هو الكامل الدائم الذي لا يعتريه تبدل ولا زوال. وذلك هو علمه تعالى^(٢٠٩).

يقول ابن سينا "الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الأول.. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام. والعلم التام في باب التصورات أن يكون التصور^(١) بالحد، وفي باب التصديق^(٢) أن يعلم الشيء بأسبابه أن كان له سبب. فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته، كواجب الوجود... ويقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو من يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده في حفظ وجوده بحسب الإمكان^(٣)."

وفي نص آخر يقول "واجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، إذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الأشياء التي هي من خارج، فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق^(٤). ثم يستدل بالآية القرآنية الكريمة) رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى^(٥)، على أن الهداية "هي الكمال الذي لا يحتاج إليه وجوده وبقاؤه، والخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه وجوده وبقاؤه.. فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لا يحتاج إليه في بقائه هو الكمال الثاني^(٦)."

٥ - الجود^(٧) الإلهي

١ - الأصول

يقول الفارابي "الأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو الشيء في ذاته، لامن حيث هو مضاف إلى شيء آخر، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجواد، وهذه الأسماء، أما فيما لدينا،

فأنها تدل على فضيلة وكمال... وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمي بها الأول، قصدنا أن يدل بهما على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض عنه من الوجود، فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال، المدلول عليه بذلك الاسم، قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره. ذلك الجوهر الذي دلّ بذلك الاسم^(٢١٤). وهكذا يستمر الفارابي في التفرقة بين صفات واجب الوجود، وصفات الموجودات الممكنة الوجود، وصفات الأول في ذاته لا من غيره، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من خارج.

ب - موقف ابن سينا

يقول ابن سينا "الجود هو إفادة الخير بلا غرض. والإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود، فالمعاملة.. ما يكون للمعطي رغبة أو غرض... والجود حيث لا يكون عوضاً ولا غرضاً.. وواجب الوجود فعله وإرادته كذلك. فأذن فعله هو الجود المحض"^(٢١٥). وفي نص آخر يقول "أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض... فمن جاد ليشرف أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي، لشيء يعود إليه"^(٢١٦). وهكذا إذا قال قائل عن "الأول: جواد، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته"^(٢١٧). وهكذا يتولد - وهذا ينطبق على كل الصفات - من وصفي الإضافة والسلب للأول أسام كثيرة لا توجب كثرة في ذاته^(٢١٨).

البحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي

المقصد الأول: الهيولى والصورة.

المقصد الثاني: النفس على مستوى تناول الميتافيزيقي.

المقصد الأول: الهيولى والصورة

أولاً - محض للمذاهب السابقة في تكوين الجسم

يتبع ابن سينا - في منهجه - خطى ارسطو الذي عرف عنه أنه يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها، ثم يسجل الصعوبات، وأخيراً ينظر في المسائل نفسها. وهكذا نرى ابن سينا يركز في المنهج على دعامين أساسيتين: أولاًهما، عرض آراء السابقين ونقدها وذكر ما اختلفوا فيه ومن ثم حل شكوكهم، ويمكن وصف هذه الخطوة الأولى بالتحليلية أو التفكيكية. وثانيتهما؛ إثبات الرأي الحق في بيان رأيه وتكوين نظريته، ويمكن وصف هذه الخطوة الثانية بالتركيبة أو البنائية.

يعرض ابن سينا المذاهب المختلفة التي عالجت موضوع مم يتكون الجسم الطبيعي، فيقول: "فمنهم من جعل لها تأليفاً من أجزاء لا تتجزأ البتة، وجعل كل جسم متضمناً لعدة منها متناهية، ومنهم من جعل الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها، ومنهم من جعل كل جسم أما متناهي الأجزاء الموجودة فيه بالفعل وأما غير ذي أجزاء بالفعل أصلاً"^(٢١٩). وليس بعيداً عن هذا المعنى يقول في نص آخر "فقال يقول أن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزؤاً متناهيًا، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة، وقائل يقول أن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل وقائل يقول أن الأجسام

الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام، أما متشابهة الصورة كالسرير، وأما مختلفتها كبدن الحيوان^(٢٢٠).

إذن المذاهب السابقة في موضوع تركيب الجسم^(٢٢١)، هي:

١- مذهب الجوهر الفرد: أي مركب آحاد لا تتجزأ، لا بالوهم، ولا بالفعل.

٢- مذهب الانقسام اللانهائي: أي أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها.

٣- مذهب الجسم غير مركب، بل هو واحد بالحد والحقيقة.

١- مذهب الجوهر الفرد^(*) - الجزء الذي لا يتجزأ

١- صورة المذهب

تعود أصول هذه النظرية إلى المذهب الذري اليوناني، المتمثل بديمقريطس المؤسس الأول للنظرية الذرية في صورتها الأولية، ومنه استمدّها أبيقورس، فيما بعد^(٢٢٢). حيث يحدّد ذلك المذهب الجسم " بأنه جوهر طويل عريض عميق^(٢٢٣)، أي أن الأبعاد الجسميّة قائمة فيه بالفعل.

أما في الفكر الإسلامي، فإذا كانت المصادر التي بين أيدينا تجمع على أن أبا الهذيل العلاف (ت ٢٣١هـ) كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ^(٢٢٤)، فإن تلك المصادر لا تختلف أيضاً على أن هذه المسألة أثّرت أول ما أثّرت في مسألتني علم الله وقدرته^(٢٢٥) سبحانه وتعالى، وذلك في سياق علم الكلام الإسلامي، ويمكن إجمال المسألتين بشكل مختصر كالآتي: مسألة علم الله: إذا كان الله تعالى ((لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ))^(٢٢٦)، و ((أَلَا إِنَّهُ يَكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ))^(٢٢٧)، و ((وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا))^(٢٢٨)، فهذا معناه أن أشياء العالم محصورة ومعدودة وقابلة للإحاطة والإحصاء، ومن ثم فإن العالم متناه يحيطه علم الله تعالى. وبعبارة أخرى: أنه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلاً، لأن الجزء هو جزء من كل بطبيعة الحال، والعكس صحيح

أيضاً، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلاً فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. وإذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابله للعد، وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد معين لا تتعده، أي عند جزء لا يتجزأ^(٢٢٩).

لكن هذه القضية سرعان ما وظفت - وعلى نطاق واسع - في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية حدوث العالم التي إتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات^(٢٣٠). فأما الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً، وعبارتهم المشهورة في الكلام عن الله، وهي قولهم «بلا كيف»، تقف سداً منيعاً دون كل نظر بالفكر في ماهية الله أو في صفاته^(٢٣١). وأما المخلوقات فهي تنقسم إلى جواهر أفراد سواء أكانت أجساماً أم أعراضاً أم مكاناً أم زماناً، اعتماداً منهم على مبدأ «التجويز» الذي يقول بإمكان كل متخيل سوى المستحيل العقلي^(٢٣٢).

ولزيادة البيان، فإن استدلالهم في ذلك يقوم على أن العقل يوجب على العالم أما أن يكون قديماً أو حادثاً، وإقرار القدم والحدوث إنما يقوم على طبيعة تلك الأشياء التي تكونه والتي لا بد أن تقف عند حد معين "فإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ"^(٢٣٣) وإلا لو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لما كانت بعض الأجسام أكبر من بعض، ولكانت النملة تساوي في المقدار الفيل، فإذا كان الجسم عند العلاف هو الطويل العريض العميق، فإن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة)، الذي ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق، من المحال أن يكون جسماً^(٢٣٤). وذلك لأن أبا الهذيل لا يؤمن إلا بالجسم الذي وجد بالفعل وتكون من أجزاء^(٢٣٥).

والجدير بالذكر أن الفلاسفة^(٣٣٦) قد رفضوا نظرية الجوهر الفرد، عدا أبي بكر الرازي^(٣٣٧) (ت ٣١٣هـ). فقد رفضها الكندي^(٣٣٨)، والفارابي^(٣٣٩)، وابن سينا^(٣٤٠)، والحسن بن الهيثم^(٣٤١)، والغزالي^(٣٤٢)، وابن رشد^(٣٤٣). أما المتكلمون فقد قال بها جمهورهم^(٣٤٤). فيما رفضها النظام المعتزلي^(٣٤٥) وابن حزم الأندلسي^(٣٤٦)، وابن تيمية^(٣٤٧) وابن قيم الجوزية^(٣٤٨).

ب - نقد ابن سينا لمذهب الجوهر الفرد

يوجه ابن سينا نقده لهذه النظرية في أدلة تتوزع بين كتبه المختلفة^(٣٤٩)، إلا أنها تتجه نحو إبطال تلك النظرية.

١- دليل الانقسام والتداخل

يرد هذا الدليل في "السماع الطبيعي" بالشكل الآتي "والجزء الواحد لا ينقسم من حيث هو واحد، وإذا أضيف إليه آحاد وأمثاله لم يخل أما أن تكون الإضافة على سبيل المماس، أو على سبيل المداخلة، أو على سبيل الاتصال.. وإن كان على سبيل المداخلة لم يحدث منها قدر وإن بلغت أضعافاً لا نهاية لها في الوجود"^(٣٥٠).

وأما في "النجاة" ((كل ما لا يتجزأ لا يتماس، إلا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتماس إلا على التداخل، فلا يتأتى أن يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم. فإذا الأجزاء غير المتجزئة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم^(٣٥١) وفي "الإشارات" يرد هذا الدليل على هذا النحو "من الناس من يظن أن كل جسم ذي مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام، تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام: لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً، ولا فرضاً؛ وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس. ولا يعلمون أن الأوسط، إذا كان كذلك، لقي كل واحد من الطرفين

منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسر ...
فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف، ولا ازدياد حجم، فإن كن شيء من
ذلك، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالأسر، بل بقي فراغ
وانقسم ما يتلاقى .^(٢٥٢)

٢- دليل التحاذي

يقول ابن سينا: " ومن الشناعات التي تلزم الجزء، أنا نعلم يقيناً لا نشك فيه
أنه إذا تحرك متحرك من اليمين إلى اليسار ومتحرك آخر من اليسار إلى اليمين
على خطين متوازيين مستقيمين، أنهما لا يزالان يتقاربان حتى يلتقيا متحاذيين،
ثم يتفارقان. فإذا فرضنا أربعة أجزاء لا تتجزأ وأربعة أخرى، وركبنا من كل
أربعة خطأ، وكان أحد الخطين موضوعاً بجانب الآخر، كما فعلنا في المربع
الذي أنشأناه من أجزاء لا تتجزأ، وفرضنا على طرف أحدهما الطرف الذي
على اليمين جزءاً، وعلى طرف الآخر الطرف الذي على اليسار جزءاً، وحركنا
الجزأين حتى صار الجزء الذي على أحد الخطين وعلى طرفه الأيمن نافذاً إلى
طرفه الآخر، والذي على طرف الخط الآخر وعلى طرفه الأيسر نافذاً إلى طرفه
الآخر، وتوهمنا أن حركتهما متساويتان تحاذياً وتفارقاً، فلا يخلو أما أن يكون
تحاذيهما على النصف، أو بعد النصف .^(٢٥٣)

٣- دليل انقسام الوسط

يقول ابن سينا: إذا توهمنا ثلاثة أجزاء على صف، وعلى الطرفين جزأين،
لكل واحد منهما أن يتحرك حتى يلقى الآخر ولا مانع، فإن لهما جميعاً أن
يتحركا إلى أن يلتقيا، بعدما كانا ليسا ملتقيين فلا يخلو التقاؤهما أما أن يكون
وكل واحد منهما مستقر على كمال الوسط وقد انتقل إليه بكماله فيكونان
متداخلين أو كل واحد قطع شيئاً إلى أن التقيا، فإن كان كذلك، فقد انقسم

الجزء الوسط والجزءان الطرفان والجزءان المتحركان " (٢٥٤). وفي مكان آخر يفرض جزأين غير متجزأين، وضعا على جزأين غير متجزئين، وبينهما جزء غير متجزأ، والكل ليس هناك مانع من حركته، فليس محال أن يتحركا معاً حتى يتصادما، فأما أن يلتقيا عند الطرف، فيكون أحدهما لم يتحرك، فيكون التقاؤهما على الجزء الوسط، فيصير الأوسط متجزأ، لأن كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه. وقد قيل أنه غير متجزئ، وهذا خلف. (٢٥٥)

٤- دليل الشمس والظل

يقول ابن سينا: من جهة المسامات، فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر، وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع الحد المشترك بينها وبين الظل بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرك زال سمتة، وكانت مسامتة مع شيء آخر، فيجب إذا تحركت الشمس جزءاً أن يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزءاً، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير، مساوياً لمدار الشمس، ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس. وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد، من الشمس أقل من جزء فقد انقسم. (٢٥٦) وقد ورد هذا الدليل بتفصيل أوسع في "السماع الطبيعي" (٢٥٧)، وبإيجاز بالغ في عيون الحكمة "فإذا نالت الشمس عن محاذاة شخص يركز في الأرض جزءاً أما أن تزول المحاذاة جزءاً فيكون مدار الشمس ومدار طرف المحاذاة واحداً وهذا محال؛ وأما أن تزول المحاذاة أقل من جزء فانقسم، أو تثبت المحاذاة مع الزوال وهذا محال. فإذا من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ". (٢٥٨)

٥ - دليل الرحا

يرد هذا الدليل متداخلاً مع نقد ابن سينا لمذهب الطفرة (*) اذ يبين شناعة

قولهم بالطفرة والتفكك، وكيف حكموا بأن الرحا تتفكك عند حركة أجزائها بعضها عن بعض تفككاً لا يلزم أحدهما أن يتحرك مع الآخر، وجعلوا ما يلي الوسط يسكن أكثر من سكونات ما في الطرف، وذلك لتفسير حركة الطرف التي هي أسرع من حركة الوسط. (٢٥٩)

٢- مذهب الانقسام اللانهائي

١- صورة المذهب

انقسم مفكرو الإسلام - في موضوع مم يتكون الجسم - إلى فريقين: فريق قال بالذرة، وهو فريق المتكلمين الذين رأوا في هذا المذهب حجة يحتاجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم. (٢٦٠) وفريق الفلاسفة الذين تابعوا أرسطو في مبدأ، "لا يمكن أن يكون عظم مؤلفاً من ما لا ينقسم" (٢٦١). وقد خرج النظام ت ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م، الذي وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (٢٦٢)، وزعم أن لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ (٢٦٣). وتعليل ذلك هو نزعة النظام الحسية، وميله إلى رأي الفلاسفة خصوصاً، إذا علمنا أن مسألة إطلاعه على كتب الفلسفة موثقة من مصادر معتزلة. (٢٦٤)

هنا يبرز سؤال: هل كان النظام يعني برفضه للجوهر الفرد أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة؟، يذهب الدكتور عبد الهادي أبو ريدة إلى أن مذهب النظام في إمكانية انقسام الجسم إلى ما لا نهاية لا يتحقق بالفعل بل بالقوة (٢٦٥). ولقد تابع فيما بعد - أبو البركات البغدادي النظام في رفضه لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند تأكده بأن الأجسام لا بد وأن تكون من هيولى أولى غير مركبة، وأن تجزئتها تكون إلى ما لانهاية بالقوة (٢٦٦)، ولهذا أصبح الجسم عنده قابلاً للتكاثر والقسمة إلى ما لانهاية. (٢٦٧)

ب - نقد ابن سينا لمذهب الانقسام اللانهائي (*)

الدليل الأول - يستعمل ابن سينا في هذا الدليل أسلوب الصورة المحسوسة التي تقرب للأذهان ما يصعب تصويره بالدليل العقلي فحسب، فيقول: أنه لو جاز أن ينقسم الجسم إلى غير نهاية، لوجب عن ذلك نتيجتان: الأولى؛ أن تكون الخردلة تقسم أقساماً تبلغ إلى أن تغشى أديم الأرض كله، والثانية؛ إن تكون الخردلة في أقسامها مساوية لأقسام الجبل العظيم، وهذا محال، وعليه يكون محالاً أيضاً الإنقسام اللانهائي. (٣٧٨)

الدليل الثاني - يقول ابن سينا " لنفرض أن كل قسمة ممكنة في الجسم فقد خرجت بالفعل فحيث لا يخلو إما أن يحصل لا شيء، أو تحصل نقط " (٣٧٩) فإذا أنتهى الجسم بالقسمة اللانهائية إلى لا شيء، فذلك معناه أنه تألف أصلاً من لا شيء، وهذا محال، وأن انتهى إلى النقط، فتألفه أصلاً من النقط، وهذا محال أيضاً، فقد " أجمع العلماء، على أن النقط كم اجتمعت لا تزيد على حجم نقطة واحدة، وأنها إنما تتلاقى بالأسر، ولا يحجب بعضها بعضاً من الملافة، ولا تتحرك إلى التأليف فتصير شاغلة مكاناً، ولا يحدث منها متصل، فيبقى أن يكون اتفاضه إلى أجسام ليس في طبيعتها أن تنفصل وتنقسم، اللهم إلا بالوهم والغرض " (٣٨٠).

٣- مذهب الجسم الواحد بالحد والحقيقة

يقول ابن سينا: الصورة الجسمية إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال، فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً، ثم ينفصل، فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للإنفصال، فظاهر أن ههنا جوهرأ غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً " (٣٨١)، وهذا الجوهر هو الهولي. وفي مكان

آخر يقول: أن المتصل بذاته، غير القابل للاتصال والانفصال، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. فإذا، قوة هذا القبول، غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته^(٢٧٢) ثم يوضح ذلك قائلاً: الاتصال الجسمي هو موجود في مادة، وذلك لأنه يقبل الانفصال، فقوة قبول الانفصال هو شيء قابل للانفصال والاتصال، فإذا الاتصال الجسماني في مادة^(٢٧٣).

ثانياً: الهيولى والصورة

تمهيد

تناولنا في المقصد الأول من المبحث الثاني من الفصل الثاني الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وما يلحق به من حركة وزمان ومكان، والآن جاء دور الجسم بما هو جسم وقوام، أي لإثبات جوهريته، ولإثبات مبدأيه الهيولى والصورة، بناءً على قول ابن سينا الذي مر بنا سابقاً "الكلام في التناهي واللا تناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن"^(٢٧٤). والجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً بالذات - أمر بالفعل. ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمر بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوة لأن الفعل متقوم بالوجدان والقوة متقومة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية بحيث أنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة. إذن الجسم مؤلف من مادة وصورة.^(٢٧٥)

١- تناهي الأبعاد

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن "الهيولى هو الشيء المتصل القابل لأن يعرض له انفصال وانفكاك"^(٢٧٦)، والمتصل له تأثيره في التناهي والتشكل الذي يؤدي

إلى إثبات حاجة الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها إلى الهيولى "ولكن لا من حيث ماهيتها، لأن الصورة الجسمية لا تنفك عن هيولاها إلا في الذهن" (٢٧٧)، وبدليل "أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل" (٢٧٨). أقول إذا أخذنا بنظر الاعتبار ذلك سيتجسد أمامنا معنى قول ابن سينا "الهيولى: معنى قائم بنفسه وليس موجوداً بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة. فإن جاز أن يكون هيولى لا نهاية لها أما طبيعية وأما أشخاصها صح وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد، وقد أبطل ذلك في الطبيعيات" (٢٧٩). وذلك اعتماداً على المبدأ العام الذي قرره الفارابي سابقاً وأقره ابن سينا لاحقاً، وهو عدم جواز أن يكون جسم ولا بعد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع وموجود بالفعل بلا نهاية. (٢٨٠). ويثبت ابن سينا ذلك بدليلين: أولهما؛ أن كل غير متناه يمكن أن نفرض في داخله حد، ولنفرض حداً آخر أبعد من الأول في بعض الجهات، ثم لتوهم بعداً يصل بين البعدين مجتازاً إلى غير النهاية، لم يخل ذلك من:

أ- أما أن يكون ما يتدئ من الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يتدئ من الحد الأول لحاذاه أو ساواه ولم يفضل أحدهما على الآخر "وكل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس بأنقص ولا أزيد منه، وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثاني فهو أنقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول فيكون ما هو مساو أنقص - وهذا خلف" (٢٨١)

ب- وأما يفضل "فإن فضل فهو مساو، والفضل متناه، فالجملة متناهية" (٢٨٢)، فإذا لا يمكن أن يفرض بعد غير متناه في خلا أو ملاء.

وثاني أدلة ابن سينا على تناهي الأبعاد؛ وهو الدليل الذي أراد به - فضلاً عن إثبات تناهي أبعاد - بيان امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى، على العكس من أفلاطون الذي كان "أكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة" (٢٨٣). وهذه

صورة البرهان كما لخصها لنا الطوسي: كل جسم متناه، وكل متناه متشكل، فالجسمية لا تنفك عن الشكل، والشكل لا يحصل إلا مع المادة، فالجسمية لا تنفك عنها^(٢٨٤). إذن وجود بعد غير متناه محال، وإذا كان متناهياً فانهضاره في حد محدود وشكل مقدر "ليس إلا لإنفعال عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها" (٢٨٥)

٢- الأصول والتعريف

أ - الهولي (Hyle): لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، ومحل للصورتين الجسمية والنوعية^(٢٨٦). وإذا عددنا "قابل" أفلاطون، والذي يسمى بالوعاء أو المحل أو ذلك الهجين الذي يكاد لا يصدق^(٢٨٧) على نحو ما هولي، فإن أرسطو كان أكثر تحديداً وشمولاً في دراسة الهولي حيث "أن الموضوع الأول يظن أنه جوهر أكثر من غيره ويقال مثل هذا بنوع ما الهولي وبنوع آخر الصورة وبنوع ثالث الذي منهما وإنما أقول هولي مثل النحاس وصورة شكل التمثال الذي منهما الصنم بالكلية"^(٢٨٨). وهكذا بين "أن لكل واحد من الموجودات مبدأين: مبدأ هو به بالقوة فسماه المادة ومبدأ هو به بالفعل وسماه الصورة"^(٢٨٩)، أما الكندي فقد عرف الهولي بأنها "قوة موضوعة لحمل الصور، منفعة"^(٢٩٠)، وعرفها الفارابي بأنها "هي التي بها يكون الجوهر المتجسم جوهرأً بالقوة مثل خشب السرير فإن السرير هو سرير بالقوة من جهة ما هو خشب"^(٢٩١) علماً أن الفارابي أطلق عليها اسم المادة^(*) ولم يقل الهولي بينما عرفها الخوارزمي الكاتب بأنها "كل جسم هي الحامل لصورته"^(٢٩٢) وقال أبو بكر الرازي بالهولي القديمة الموجودة بالفعل لا بالقوة بخلاف أرسطو^(٢٩٣). أما ابن سينا قد حدها بأنها "جوهر وجوده بالفعل، إنما يحصل بقبوله الصورة

الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة إلا معنى القوة، ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعاً^(٢٩٤)، فيكون الجسم "جوهراً مركباً من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل، فالذي له بالفعل وصورته، والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى"^(٢٩٥). ويمكن استيضاح مفهوم الهيولى عند ابن سينا بشكل أفضل في مثال الشمعة "فلو إنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الكم"^(٢٩٦). فقد بان من تعاقب المقادير المختلفة، والأشكال المختلفة على الشمعة وجود أمر ثابت على زوال تلك المقادير والأشكال، وذلك الثابت هو موضوع هذه الأمور، وهو الجسم من حيث هو جسم، بمعنى أنه يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ومن إمكان الأبعاد الثلاثة فيه بان انه متصل، ثم بأن من تعاقب الاتصال والانفصال على الشمعة وجود أمر ثابت مع الانفصال تارة ومع الاتصال أخرى، وهو الذي بالقوة هو مادته، وهو الهيولى.^(٢٩٧)

ب - الصورة: الأصول والتعريف

الصورة Form: هي ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات، ويقال: صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل.^(٢٩٨)

الصورة عند ارسطو هي "ما لكل واحد من الأشياء صورة"^(٢٩٩)، أي هي "التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو وهي التي تعرف ماهيته الجوهرية"^(٣٠٠)، بينما الصورة عند الكندي "هي الشيء الذي به الشيء هو ما

هو^(٣٠١) و فيمال يعرف الفارابي الصورة " هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السرير في السرير، فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، فإن السرير يصير سريرًا بالفعل متى حصل شكله في الخشب^(٣٠٢). وقد عرف الخوارزمي الكاتب الصورة بأنها " هي هيئة الشيء وشكله، التي تتصور الهيولى بها، وبهما معاً يتم الجسم^(٣٠٣).

أما عند ابن سينا، فالصورة "اسم مشترك يقال على معان: على النوع وهو المقول على كثيرين في جواب ما هو، وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وهو كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان. وعلى الحقيقة التي تقوم النوع وهو الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه إلا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له^(٣٠٤). وعليه يكون "الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل^(٣٠٥).

أي أن الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية وهي معنى بالفعل، فصورة الجسم التي هي بالفعل تقارن شيئاً آخر غير له في أنه صورة أعني أنه فعل، بل يكون هذا المقارن معنى عديمياً^{(*) (٣٠٦)}. ويوضح النراقي هذا المعنى قائلاً: وأما الصورة فإن براءتها من المادة وإن لم يصدق إلا أن ذلك ليس على وجه الافتقار إذ الصورة مقومة للمادة أي محصلة لها^(٣٠٧). فالصور ليس من شأنها أن تخلو منها موادها، ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زالت منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، ومن هنا يكون العدم مع المادة والصورة، مبادئ للطبيعات الكائنة^(٣٠٨) والفرق بين الصور والأعراض هو " أن

الصورة ما كان من محمولات الهيولى مقومة لها فلا بد للهيولى منها أو من ضدها أن كان لها ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تقوم جوهرًا جسمانيًا بالفعل، فلو ارتفع ولم يخلفه ضده لم تحتج الهيولى إليه وإلى ضده في القوام ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تقوم جوهرًا في القوام وذلك كالألوان والروائح^(٣٠٩).

وهذا يعني أن "الأجسام البسيطة مركبة من جوهر يسمى مادة وهيولى ومن متم لهذا الجوهر بالفعل ويسمى صورة وإذا اجتمعا حصل منهما الجسم المهيأ لقبول الأعراض الجسمانية"^(٣١٠). وقد أشار الفارابي قبل ذلك إلى هذا الفرق حين قال "والصور تشبه الأعراض إذا كان قوام الصور في موضوع وقوام الأعراض أيضاً في موضوع. وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض"^(٣١١).

٣- تلازم الهيولى والصورة

الهيولى والصورة عند ابن سينا متساوقان بالوجود لأن "الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولى أيضاً بل هما مبدعان معاً عن ليسية ومبدعهما يتقدم الكل بالذات"^(٣١٢)، ثم أنه "ليس يمكن أن يكون شيان، كل واحد منهما يقام به الآخر، حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر"^(٣١٣). ويبدو من هذه النصوص، أن فيلسوفنا يحاول جاهداً دفع فكرة قبلية أو بعدية أحدهما عن الآخر، وذلك متأتي من التلازم الذاتي في كينونه أي كائن، بمعنى أننا نرى كل كائن وقد تحقق متكاملاً، هيولاه مع صورته في حالة معية متعادلة لا أسبقية فيها لأحدهما على الآخر. إذ لا كائن - إطلاقاً - جاء على شكل هيولى ومن ثم انطبقت صورته عليه في تسلسل زمني منطقي فيه

قبل وبعد. إذن كل جسم طبيعي مركب من مبدأين: الهيولى والصورة، ولا
 يمكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر، وذلك لأن الوجود ثمرة تلاقيهما،
 وما المادة إلا استعداد وتهيؤ للقبول ووجود بالقوة. والصورة تحصيل وتحقيق
 بالفعل، فإذا لا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة، ولا وجود للصورة
 الجسمية إلا بوجود المادة، فهما متلازمان، وتوهم مادة جسمية بمعزل عن
 الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلي، وهذا يعني أن لواحق الموجودات
 الطبيعية بما فيها: الزمان، المكان، التناهي، التشكل، مترابطة ترابطاً عضوياً
 وضرورياً بجملة الحوادث الطبيعية وسائر الأجسام بكونها موضوعاً للطبيعة.^(٣١٤)
 وهذا الموقف السسينوي يؤدي إلى تثبيت بنية الحدوث لهما بحيث يقود هذا
 إلى حذف المقولات الزائفة التي أظهرت قدميهما - الهيولى والصورة - قدماً
 مادياً،^(٣١٥) وذلك وفق السياق العام. لنظرية الفيض، إذ "العقول المفارقة بل
 آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه
 رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول
 رسم الصور على جهة التفعيل".^(٣١٦) حيث أن المواد للأجسام العالمية صنفان "
 صنف يختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل
 التكوين من شيء آخر وفقدتها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء
 آخر ... والصنف الثاني صنف متهيئ لقبول الصورة المتضادة فيكون تارة هذا
 بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر"^(٣١٧) (*) . والإبداع كما يرد
 عند الفيضيين يعني إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومثله الصنع فهو
 إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين، ولذلك يقال عن إله
 أفلاطون وأبي زكريا الرازي أنه صانع^(٣١٨) ونظرة على قول ابن سينا " فالصانع
 أعطى الهيولى التي أبدعها من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده على
 التقسيم والتقسيم الذي كان يقتضيه عدل تقديره"^(٣١٩) ، تدل دلالة قاطعة على

أن الهيولى والصورة عنده مبدعتان فهما أزليتان بالزمان حادثتان بالذات.^(٣٢٠)

إذن بان لنا أن "المادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل"^(٣٢١)، إذن "فأحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية"^(٣٢٢) وعليه يؤسس ابن سينا مذهبه الحق في أن "لا الهيولى تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ... بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر، أو بالآخر"^(٣٢٣). بقي أن نشير إلى ما إضافه ابن سينا إلى نظرية الهيولى والصورة عند ارسطو، حيث إنا نجد في كتب فيلسوفنا "أشياء لم تبلغ إلينا عن ارسطو"^(٣٢٤) ارسطو الذي اعتمد على مبدأ القوة والفعل حين قرر "نسبة النحاس إلى التمثال أو الخشب إلى السرير، نسبة الهيولى أو عديم الصورة إلى ماله صورة"^(٣٢٥)، لقد أضاف ابن سينا إلى هذا التصور الارسطي فكرة الامتداد "فما من جسم من الأجسام إلا ويمكنك أن تفرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً ... وهذا هو معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً"^(٣٢٦). لأن المذهب الحق هو "أنه ليس للجسم الواحد جزء بالفعل، وأنه ينقسم إلى غير النهاية بالقوة"^(٣٢٧). وعليه فصفة الامتداد من صفات المادة ولا تخص جسماً دون جسم، فلا يمكن تصور مادة بلا امتداد^(٣٢٨). أما هيولى ارسطو فهي امتداد محض ومجرد لقبول الصور التي لم تقوم بأي امتداد، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل، والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا الصورة الجسمية أو الصورة الجسمية أو الجرمانية وهو ما لم يعرفه ارسطو.^(٣٢٩)

المقصد الثاني: النفس وفق تناول الميتافيزيقي

أشرنا سابقاً إلى تقسيم مجال دراسة النفس عند ابن سينا على قسمين أساسين، يتميز كل منهما من الآخر تميزاً كبيراً. قسم يدخل في المجال الطبيعي، وقد عالجنه في الفصل الثاني، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقيا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.^(٣٣٠)

اذ يبرهن ابن سينا من خلال مبدأ: لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية موجودة في جسم^(٣٣١)، على جوهرية النفس ومفارقتها للبدن، فإنه لا يمكن أن يكون لجسم من الأجسام قوة غير متناهية البتة، لأن كل جسم قابل للتجزؤ، فالقوة قابلة للتجزؤ ضرورة، فقوى كل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون متناهياً من جملة المتناهي الذي يقوى عليه الكل فيكون مجموعها متناهياً وذلك مقابل قوة الكل؛ فالكل يقوى على متناه فقط وهذا خلف. وأما أن يكون كل جزء أو جزء ما يقوى على جميع ما يقوى عليه الكل وهذا ممتنع، لأن قوة الكل أشد من قوة الجزء ومقوماته أكثر^(٣٣٢)، وهكذا تم إثبات أنه لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية في جسم، لا سيما أننا أثبتنا سابقاً أن كل جسم متناه. ثم أن النفس لا متناهية القوة، بدليل بعض المعقولات الرياضية والمعاني الإلهية، وبين من هذا أن النفس لا يمكن أن تكون جسماً ولا في جسم.

أولاً - معاد النفس

بادئ ذي بدء، نسجل على فيلسوفنا - وهو بصدد تعريف المعاد في الرسالة الأضحوية - تناقضاً مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في أن النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد - في الأضحوية - بالآية الكريمة (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً)^(٣٣٣)،

فيقول " ولا يقال رجوع إلا حيث ورود " (٣٣٤)، وقد قال قبل ذلك " أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأن عودها إليه للسعيد إلى الكثير الأفضل منه وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين " (٣٣٥).

على العموم يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد، فيقول " آراء العالم في المعاد على طبقتين: طبقة، وهم الأقلون عدداً والناقصون الأضعفون بصيرة، منكرون له، وطبقة، وهم السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة، مقرون به. وبعد ذلك فهم فرق: ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً " (٣٣٦).

بمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبل يقرر معاد النفس، فيبدأ بإثبات الإنية الثابتة من الإنسان، فيقول " أن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو وهو النفس ضرورة " (٣٣٧). والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي يأتي على شكل خاطر أو وهم في أذهان الناس، أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخر أجساماً وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدانهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقبين، وإذا لم يكن هناك لذات أو آلام حسية، فما معنى المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة. إذا نحن في الحياة الأخرى أستحلنا أشياء أخرى، فيأتي الرد السينوي على هذا الاعتراض " بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالين جميعاً، نحن بأعياننا لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو " (٣٣٨).

وهكذا يقول ابن سينا بالمعاد الروحاني فقط، وذلك بعد أن يثبت ويقر به، وبعد أن يبطل كل الآراء السابقة عليه من بعث جسماني ومن بعث جسماني روحاني، وتناسخ الأرواح ... الخ. فهو يرى أن السبب الذي دعا لأن يعتقد البعض بالبعث الجسماني ما ود في الشرع من بعث الأموات، ولأن الشرع برأيه

يخاطب الجمهور، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، فلو نظرنا إلى الخالق تعالى، مقدساً عن الكم والكيف والأين والتغير. بحيث يعتقد به على أنه وحدة ليس لها شريك في النوع، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله؛ فإن هذا ممتنع القاءه على الجمهور لأنه ينتج عن ذلك موقف المعاند من قبلهم. ومن خلال هذه التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الخاصة، يصل ابن سينا إلى نفي المعاد الجسماني. (٣٣٩)

ثانياً: خلود النفس

وهكذا، وبعد أن يثبت ابن سينا " أن النفس مفارقة للمادة بالذات، وغير داخلية في الإشارات وتعيين الجهات والأمكنة البتة " (٣٤٠). وذلك لأن النفس قائمة بذاتها لا في المادة، وفعلها لا يخلو أما أن يكون بذاتها وحدها، أو بالآلة، أي الجسم الذي هي فيه، ولو كان فعلها بالآلة لكانت تضعف بضعف الآلة ضرورة، ولكنها كلما عقلت معقولاً قوياً ازدادت قوة على التعقل (٣٤١)، إذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية بل صلة سيد بمسود، وأمر بمأمور، ولا يضير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد (٣٤٢). وعليه فالنفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً. لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال لأنها جوهر قائم بذاته. فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية. (٣٤٣) ثم أن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانب فعل وقوة، وهذا محال في البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين. وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها. فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء

ولا أن تقبل الفساد بحال^(٣٤٤). ولقد كفر الغزالي - في المسألة العشرين من
تهافت الفلاسفة - الفلاسفة وبالذات ابن سينا، في إنكارهم لبعث الأجساد، ورد
الأرواح إلى الأبدان^(٣٤٥). وقد أكد ذلك في "المنقذ" حين قال "ولقد صدقوا
في إثبات الروحانية، فأنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية
وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به"^(٣٤٦). وقد رد عليه ابن رشد قائلاً: إن الأجسام
التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن
المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما
عدم^(٣٤٧).

الخاتمة

إذا كانت " النظرية " تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، أي أنها قضية تحتاج إلى برهان لإثبات صحتها. أو بعبارة أخرى أنها فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه أحكاماً وقواعداً. فهل يمكننا الآن، وبعد الانتهاء من الممارسة المنهجية البحثية أن نقول " أن " المتناهي واللامتناهي " عند ابن سينا يشكل " نظرية "؟ لا سيما إذا عرفنا أن مصطلح " النظرية " لم يكن معروفاً في زمن ابن سينا. الجواب: نعم وبخط الثلث، أي نعم حاسمة غير مترددة. وذلك تأسيساً على أن المباحث التي يشملها المصطلح المعاصر ويدلُّ عليها موجودة عند فيلسوفنا كأنساق علمية وفلسفية تترايط ترابط العلة بالمعلول في مجمل تصوراتهِ التي تستهدف إقامة المنظومة العلمية ذات البناء الفلسفي المتين وبمختلف حقوله، لا سيما الطبيعة وما بعد الطبيعة، في ظل ذلك التداخل الذي أحكم فيلسوفنا بناءه بين دينك العلمين، والذي شكل حجر زاوية البناء الفلسفي السينوي. وذلك التداخل يعد بمثابة خط شروع الباحث للقول: إن " المتناهي واللامتناهي " عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الأبعاد. فإذا كان المتناهي يمثل الطبيعيات، واللامتناهي يمثل ما بعد الطبيعة، فإن المصطلح يضم بين جناحي بحثه الوجود المادي، والوجود المفارق للمادة، كل ذلك في إطار الفلسفة النظرية التي تشتمل على الإلهيات والطبيعيات والرياضيات، وعلى حد تعبير ابن سينا: العلم الأعلى والعلم الأسفل والعلم الأوسط.

يبدأ ابن سينا نظريته " بدراسة الجسم بمستويين: الأول؛ مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه جسم قابل للحركة والسكون، والثاني؛ مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يدرس الجسم من حيث هو جسم (مادة وصورة). هنا

تأتي أولى الإضافات السنيوية، فقد ذهب أرسطو إلى أن الموجود مركب من مادة وصورة، غير أنه لم يوضح على أي نحو من الأنحاء تتدخل المادة في تكوين الجسم، سوى أنها تقبل الصورة وأنها حامل لها، وإلى هذا الحد يتفق معه ابن سينا، لكنه يضيف إلى ما جاء به أرسطو فكرة الأمتداد، ليكتمل معنى الجسم المفروض فيه الأقطار (الأبعاد) الثلاثة، وإن كان في نفسه شيء واحد. فالأمتداد أذن صفة راسخة من صفات المادة لا تخص جسماً دون جسم، بل تعم جميع الأجسام، ولا يمكن تصور المادة بلا أمتداد، وهذا ما سيقول به الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" بعد ابن سينا بستة قرون. ولقد ترتبت على فكرة الأمتداد تلك فكرتان، هما: التناهي والتشكل، فإذا كان للأمتداد أن يمتد إلى ما لا نهاية له، فإن ذلك يكون في الوهم لا في الواقع. أما الجسم الموجود في الواقع، فإنه ولا شك محدود ذو شكل وأمتداد، وأطواله متناهية. وهذه الإضافة تدلنا إلى موقع الإشارة إلى الإضافة الثانية، وهي تمييز الهيولى من المادة، فالهيولى مفهوم سالب للمادة، لأن المادة في حالة كان فيها العدم، كانت هي الهيولى، ولما أصبحت فيها صورة من الصور، كانت موضوعاً، فالحديد مادة يمكننا أن نصنع منه تمثالاً، فإذا وجد التمثال عدمت صور أخرى كان بالأمكان أن يتحول إليها، مطرقة مثلاً، أو عمود أو أي شكل آخر. أما هيولى أرسطو فهي استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور التي لم تتقوم بأي أمتداد، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل. والمجموع المؤلف من الأمتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجسمية أو الجرمانية) وهذا ما لم يعرفه أرسطو. ولقد أنتهى فيلسوفنا إلى تناهي الجسم وذلك باستعمال براهين بعضها طبيعي والآخر رياضي، وذلك يعزز قولنا بالنظرية، بوصفها قضية تثبت ببرهان. ثم يعرج ابن سينا بعد ذلك على لواحق الجسم، فيقرر أن الحركة والزمان متلازمان، ثم يربط الحركة بالأحاساس

بالزمان، مستعملاً قصة أصحاب الكهف للتعبير عن تلك الفكرة، وينتهي إلى تناهي الزمان والحركة، أي أنهما محدثان مخلوقان، والباري يتقدم عليهما بالذات لا بالزمان، ثم ينتهي فيلسوفنا إلى تناهي المكان على أساس تناهي الجسم وأبعاده وجرم العالم وعدم وجود خلاء أو فراغ. أما في موضوع النفس التي يدخل قسم منها عند فيلسوفنا تحت عنوان الطبيعيات، والقسم الآخر تحت عنوان الميتافيزيقا فإنه قد خالف أرسطو مخالفة صريحة في طبيعتها وعلاقتها بالبدن، ومصيرها بعد الموت، حيث أنفرد فيلسوفنا بالقول بحدوث النفس مع البدن، ومعادها الروحاني فحسب، دون المعاد الجسماني، اعتماداً على أن النفس جوهر روحاني بسيط.

أذن يمكن القول أن الطبيعيات السينوية كانت في جملتها وخطها العام مشائية أرسطية، لكن فيلسوفنا صاغها، وأدخل عليها، وأضاف إليها ما يجعلها تخدم الهياته وميتافيزيقاه، لتتحرف الهياته بعد ذلك عن المشائية لا في شكلها الخارجي فحسب، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافيزيقية الأساسية التي بنى عليها أرسطو كل فلسفته، فنراه يتبدى الهياته بالتفرقة بين الوجود والماهية، تلك التفرقة التي أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده، فنراه يقرر أن الوجود ليس جزءاً من الماهية بالنسبة لأي شيء، اللهم إلا بالنسبة للباريء جل شأنه الذي لا يفصل وجوده عن ماهيته. ويمكن القول إن تلك الفكرة أستتدت إلى ذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به ابن سينا: فالموجودات تنقسم إلى ممكن وواجب بغيره وواجب بذاته - مثلما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هي القديم بالزمان الحادث بالذات - وذلك لأن المنطق الإسلامي الذي يستند إليه فيلسوفنا يختلف عن المنطق الأرسطي في أنه منطق ثلاثي القيم، فلم يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع الأرسطي، بل هناك دوماً قيمة ثالثة.

ولقد أنفرد ابن سينا - أيضاً - برأي خاص في مسألة السببية، فالسبب الفاعلي عنده أهم من الصوري، والسبب الغائي أهم من السبب المادي، بل أنه سبب الأسباب. هذا في حين أرجع أرسطو، كما هو معروف، الأسباب كلها إلى المادة والصورة، والفرق شاسع بين الموقفين، فإعطاء الأهمية للمادة والصورة معناه تفسير العالم تفسيراً مادياً آلياً في حين جعل السبب الغائي كسبب للأسباب معناه القول بالخالق القادر، الذي تكون قدرته ذاتية لا تنبعث من مرجح أو مخصص، وعليه يكون العالم قديماً أزلياً. وهكذا نرى أن نظرية "المتناهي واللامتناهي" قد اتصلت من الهيولى التي هي أخس الموجودات على رأي الفارابي، ومروراً بالجسم ولواحقه، ثم عالم ما تحت وما فوق فلك القمر، وأنتهاء بالأول وصفاته وصدور العالم عنه. أخيراً لا يفوتني أن أنوه أن "المتناهي واللامتناهي" بكونه نظرية كبرى تنطوي على نظريات جزئية عديدة، فيمكن القول نظرية الزمان عند ابن سينا وكذلك المكان - وقد صدر كتاب معروف بهذا العنوان موجود ضمن جريدة المصادر - وكذلك الحركة، فضلاً عن النفس والصفات والوجود والماهية إلى آخره.

ختاماً يوصي الباحث بأن تردف هذه الدراسة بدراسات تكشف عن مدى تأثير هذه النظرية عند ابن سينا في من جاء بعده من الفلاسفة سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، في القرون الوسطى أو الحديثة أو المعاصرة، وذلك لأثبت أن الحضارة الإنسانية ماهي إلا دوائر فكرية تؤثر وتتأثر بعضها ببعض، فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد تأثروا باليونان، فأنهم وبما توافر لهم من عبقرية وإبداع قد أثروا وأغنوا بحث الفلاسفة اللاحقين، وتلك إشعاعات الفكر لا يصددها بعد زمني أو مكاني، ولا يمنع نفاذها اختلاف لغة أو لون بشرية أو طريقة تفكير.

(١) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٩٩، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) أنظر: معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الأتماء العربي، ط ١، ١٩٨٦، المجلد الأول، ص ٣٠٥.

(٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٩٩.

(٤) العظم: الأعظام هي أقسام الكم المتصل، كالخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان / ، وإذا نسبت بعضها إلى بعض قيل لها مقادير، وأما العظم اللامتناهي فلا يقال إلا على المقادير القابلة للتغير، مثل العدد يزداد إلى ما لا نهاية. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٧٩ - ٨٠، ٢٧٢، وقارن: لا لاند، موسوعة لا لاند، ج ٢، ص ٢٧٣، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ١٦٤.

(٥) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٧١ - ٢٧٢.

(٥) أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٥٥) القوة: ما يقابل الفعل، وتساوي الإمكان أي الاستعداد، وتساوي النقص مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوي فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصللاً عليها بالفعل، والفعل يعني الكمال أو النضج في مقابل القوة، مثل البذرة وقد صارت شجرة. وهما مبدآن معروفان عند أرسطو وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا الميتافيزيقا. أنظر: الالوسي، حوار، ص ٤١، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٦، ١٧٥، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٤٦ (هامش ١٤٤).

(٦) أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٧) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن لمصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٣، وقارن، الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٠٠، اذ يحد ما لا نهاية له: هو كم ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث لا ينقضي، وقارن: الأمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥١، حيث يستخدم

- التعريف بالضد، فبعد أن يحد "النهاية" يقول: وإذا ذاك لا يخفى معنى لا نهاية.
- (٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢٠٩ - ٢١٠، وقارن: الغزالي: المقاصد (دنيا)، ص ١٩٣ - ١٩٤ اذ يذكر أربعة أوجه يقال عليها غير المتناهي، قارن الأوجه الثلاثة التي يذكرها ابن رشد، أنظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، الهند، ص ٢٥ - ٢٦.
- (٩) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١٠، وقد أكد هذه الفكرة الأرسطية الأصل ابن رشد. أنظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، الهند، ص ٢٧.
- (١٠) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، وهناك نص لديكارت يميز فيه اللامتناهي من اللامحدود، يقول فيه: هنا أميز بين اللامحدود واللامتناهي. ولا يوجد شيء أسميه لا متناهيًا بالمعنى الحقيقي، اللهم إلا إذا كنت لا أصادف حدوداً من كل الجهات، وبهذا المعنى لله وحده لا متناه. أما بالنسبة إلى الأشياء التي لا أرى لها نهاية البتة، فقط من زاوية معينة، مثل مدى الأماكن والفضاءات المتخيلة، كثرة الأعداد، قابلية الأجزاء الكمية للإنقسام وأشياء أخرى مماثلة، فأنتي أسميها لا محدودة وليس لا متناهي، لأنها ليست بلا نهاية وبلا حدود من كل الجهات. أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج ٢، ص ٦٥٠، وقارن: برهيه، تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر - طرايشي، ص ٩٤ - ١٠٣.
- (١١) أنظر: لا لاند، المعجم، ص ٦٤٩.
- (١٢) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٣٢، وقارن: لا لاند، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ١٨٩، ١٨٨.
- (١٣) أنظر: ابن سينا، لنجاة (فخري)، ص ٢٥٧.
- (١٤) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٨.
- (١٥) أنظر: المصدر نفسه، (١)، ص ٣٥٥.
- (١٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.
- (١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.
- (١٨) أنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (١٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦٢.
- (٢٠) أعترض ابن رشد على قول ابن سينا هذا بقوله: ولا نعرف أحداً فرق بين ما له

وضع، وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط وهو خرافة، لأن القوم ينكرون وجود ما لانهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما لانهاية له أكثر مما لانهاية له. ولعل ابن سينا قصد إلى إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه. أنظر: الالوسي، حوار، ص ١٥٨.

(٢١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦.

(٢٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(٢٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦٢.

(٢٤) أنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٩٣.

(٢٥) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١٠.

(٢٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢١١.

(٢٩) أنظر: ابن سينا، كتاب المباحثات، ضمن (بدوي)، ارسطو عند العرب، ص ١٩٦،

وبرهان "لم" هو: إذا كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، وبرهان "إن" هو إذا كان الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه. أنظر:

ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء، ص ٨٤

(٣٠) أنظر: تايلور، الفلسفة اليونانية - مقدمة - ص ٥٨.

(٣١) أنظر: الالوسي، قبل ارسطو، ص ٦٤.

(٣٢) أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣٣) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ٢، ص ٦١٧.

(٣٤) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٣.

(٣٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١١٤ - ١٢٣، ١٣٧، وأنظر: المباحثات، ضمن:

بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٦٧ - ١٦٨، ولمزيد من الأطلاع، أنظر: العراقي، الفلسفة

الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٨١، وانظر: حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان، ص ١٤٢ فما بعد.

(٣٨) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٥.

(٣٩) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٥ وما بعدها، والنجاة (فخري)، ص ٢٣٣، فما بعد، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧ وما بعدها، والأشارات (دنيا)، الجزء الثالث.

(٤٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ وما بعدها، والنجاة (فخري)، ص ٢٣٥ وما بعدها، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٢٣، والنجاة (فخري)، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٤٢) أنظر: ابن سينا، الاضحية في أمر المعاد (عاصي).

(٤٣) أنظر: السماع الطبيعي، ص ١٧٧ - ٢٥٨.

(٤٤) الله لغة: أصله (إلاه) على فعال بمعنى مقعول لأنه مألوه أي معبود كقولنا إمام بمعنى مؤتم به فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة في الكلام. أنظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦٧، ص ٢٢. وأنظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٢٥٧٦ - ٢٥٨، واصطلاحاً، الله: علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٢٥، وقارن: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٢٤ - ٢٥، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٩، وأرجع فيما يخص تطور فكرة الله عبور العصور إلى: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٦١ وما بعدها.

(٤٤) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٥.

(٤٥) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧.

(٤٦) أنظر: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور حجازي أحمد

السقا، مؤسسة الصادق - طهران، ١٤١٥ هـ (٣ أجزاء في مجلد واحد)، ج ٣، ص ٣.

(**) الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب "ما هو" يسمى ماهية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٠، وانظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٤٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٧.

(٤٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٠، وأنظر: النراقي، شرح إلهيات الشفاء، ص ٢٠٢، حيث يقول: الدلالة على معنى الموجود لا يفترق إلى كاسب لبداهته، وما يذكر في تعريفه تنبيه لا تحديد، حتى لا يقع الدور.

(٤٩) أنظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن (بدوي) ارسطو عند العرب، ص ١٩٥.

(٥٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٥١) أنظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ٦ - ٧.

(*) المتشابه: الذي لا يكون فيه اتفاق في قول الجوهر وشرح الاسم، ولكن يكون اتفاق في معنى يتشابه به، مثل قولنا الحيوان للفرس، والحيوان للمصور، والقائمة لرجل الحيوان. أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١١، وقارن: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢. (***) المشترك: هو أن الأسم يكون واحداً ومعناه ليس بواحد، مثل قائمة السرير وقائمة الحيوان، أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١٤، وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢ حيث نستدل على معنى المشترك من معنى المترادف: وهو ما كان معناه واحداً واسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك.

(***) المشكك: ما كان المفهوم من اللفظ فيه واحداً إذا جرد ولم يكن واحداً من كل جهة متشابهة في الأشياء المتحدة في ذلك اللفظ فإنه يسمى اسماً مشككاً، كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللقصص. أنظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ١١.

الشيء: لفظة تقال على ما يقال عليه لفظ الوجود، وقد تقال على ما هو أعم مما يقال عليه الوجود.. ولذلك يصح قولنا: هذا الشيء أما موجود وأما معدوم. أنظر: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١٦، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد (الهند)، ص ١٧ - ١٨، وانظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١٥، ومن

الجدير بالذكر أن ل(اللوكري) رأياً دقيقاً في هذه المسألة، حيث يقول: ليس في الموجودات موجود هو شيء، بل الوجود إما إنساناً وإما مكان وحقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يراد من الأثبات، فالشيء غير الوجود، ولكنه لا ينفك من أن يقارنه / الوجود، أما في الأعيان، وأما في الأذهان، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً. أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٨ - ٢٩، أما النراقي، فيقول: أن الشيء لفظ بديهي ضروري لامتناع الدور والتسلسل، الذي يلزم لو كان كل تصور نظرياً محتاجاً إلى تصور قبله. أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص ٢٠٢.

(٥٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وقارن: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧.

(٥٣) لمعرفة معاني الواحد والكثير، أنظر: الكندي، في الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص

١٠٥ - ١٢٢، وقارن: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٧١ - ٨٩.

(٥٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٨ - ٩٩.

(٥٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٣٦٠، ونجد هذه

المعاني عند الغزالي، أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ١٨٣ - ١٨٤، ومعيان العلم (دنيا)، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٥٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٧، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)،

ص ١٨٤، إذ نجد نفس التفسيرات باستثناء الواحد بالعدد.

(٥٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٠٤، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٩.

(٥٨) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ث ٢٤١، وما بعدها، ومما هو جدير بالذكر

أن الفارابي كان قد سبق ابن سينا في هذا التقسيم. أنظر: الفارابي، رسالة جوابات لمسائل،

ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ١٠٩ - ١١٠، ثم أتبع فيما بعد الغزالي نفس التقسيم، أنظر:

المقاصد (دنيا)، ص ١٨٥، ثم هذا ابن رشد حذو سابقه، أنظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن

الرسائل، الهند، ص ٢٥.

(٥٩) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٧، وقارن: الفارابي، المصدر السابق،

ص ١٠٨ - ١٠٩، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ٤٨، وأنظر كذلك: ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٦١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٦٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٦٣) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٥، وأنظر كذلك، ص ٢٤٦، وأصل

هذه الفكرة عند الفارابي، أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٩، وكرر الغزالي نفس الفكرة. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.

(٦٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٨.

(٦٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٦٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٧٥ - ٧٦، وقد أشار الفارابي إلى هذه

المعاني، حين يقول: المضافان مثل الأب والابن، والمضافان العلم بهما واحداً، وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل حتى يعرف الذي إليه يضاف على التحصيل. أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٩، فيما جاء هذا المعنى على لسان الغزالي بالشكل التالي: وأما تقابل المضاف فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.

(٦٧) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١٤٣، ص ١٥٠، ص ١٥٥، ص ٢٤٥، ص ٢٥٢.

(٦٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٦٩) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٥٥، وقد كان الفارابي قد أشار إلى

نفس المعنى. أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١١١-١١٢، وعبر الغزالي فيما بعد عن نفس المعنى. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(*) الكليات: هي الموضوعات المجردة التي من قبيل الكيفيات والعلاقات والإعدادات، وهي الأشياء التي لا يمكن أن تعين في المكان والزمان تعييناً واضحاً، وهي تقابل الجزئيات وتعرف أحياناً بأنها موضوعات التفكير، بينما تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسي أو الأحساس. وأحياناً يوحد بين الجزئيات وبين الموضوعات العينية في الزمان والمكان، وأحياناً أخرى يوحد بينهما وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذي يجعله متميزاً من أي موضوع آخر مهما كان متشابهاً معه في الخواص. ومسألة الكليات مهمة في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون الذي قال أن المثل أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، وأرسطو الذي رأى أن الكلي هو ليس المثل القائم فوق المحسوسات، بل

الماهية المتحققة في المحسوس نفسه. وعلى العموم تقوم المسألة على ثلاثة أسئلة:
أ- هل للكليات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن
فحسب؟

ب- إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي.
ج- إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود، هل توجد
وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟ وقد أثبتت المشكلة في بداية العصور الوسطى، من
القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر، وكانت الاتجاهات الغالبة إما واقعية افلاطونية، أو
اسمية أرسطية. أنظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات،
الكويت مدار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ٦١ وما بعدها.

(٧٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٩٥ - ١٩٦، وأنظر كذلك،
ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقد حذّر ابن رشد - فيما بعد - الكلي بأنه الذي يحوي جميع الأجزاء
وليس يوجد خارجاً عنه شيء وهو بالجملة لما يدل عليه التام. والجزئي هو الذي يقال
على ضربين، إحداهما من جهة الكمية وثانيهما من جهة الكيفية، أي نقول أن الأجسام
مؤلفة من مادة وصورة والحد مؤلف من جنس وفصل. أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد
الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٠.

(٧١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٥٦.

(٧٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٣، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٦،
أنظر: فيما يخص الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان، ص ٨٥ - ٨٦، وأنظر: الغزالي،
المقاصد (دنيا)، ص ١٧٧، ومعيّار العلم، ص ٩٣ حيث يقسم القضية المنطقية باعتبار
نقيضها، وأنظر كذلك، ص ٢٤٤ حيث يقسم الموجود إلى كلي وجزئي.

(٧٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٢٦.

(٧٤) المتقدم في اللغة هو السابق على غيره، ويقال تقدم بالزمان، وبالطبع، وبالشرف،
وبالرتبة، وبالعلية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢ - ١١٣. وأنظر: جميل صليبا،
المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٣٠، وأنظر: الالوسي، حوار، ص ٢٥ (هامش ٢٩).

(٧٤) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٥٧ - ٢٥٨، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص

١٤٣-١٤٥، وقارن: المقولات من الشفاء، ص ٢٦٥ - ٢٧٠، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٦٣ وما بعدها، وأصل هذا التقسيم الخماسي نجده عند الفارابي، أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٧١ - ١٧٢، وسنجد نفس التقسيم عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٧-١٨٩، وقارن: معيار العلم، ص ٢٤٢-٢٤، وانظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٥٨، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، الهند، ص ٣١-٣٢ ويضيف تقدماً آخر هو تقدم المعرفة.

(*) القوة لغة: ضد الضعف، والقوة الطاقة من الجبل وجمعها قوى. أنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٥٤٨. واصطلاحاً: تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية، وقوى النفس الحيوانية، وقوى النفس الإنسانية، والقوى العقلية باعتبار ادراكاتها للكميات تسمى القوة النظرية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠١.

الفعل لغة: الفعل بالكسر الاسم والجمع فعال مثل قدح وقداح) وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ، أنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٥٠٧ واصطلاحاً: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، ومادلاً على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦.

(٧٥) بصدد نظرية القوة والفعل عند ارسطو، أنظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٧٧ وما بعدها، وانظر: بدوي، ارسطو، ص ٢٠٧، وانظر: الالوسي، حوار، ص ٤٠ (هامش ٧)، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥-١٧٧.

(٧٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٠ وما بعدها، ونجد أصل ذلك عند الفارابي، حيث يقول: إن مقولة يفعل وينفعل ليستا مترادفتين، فكثيراً ما نجد يفعل ولا يكون هناك أنفعال وذلك حين لا يكون القابل منهما قابلاً لقبول الفعل، وإما متى وجد ينفعل فلا بد أن يوجد يفعل. أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن: رسالتان (آل ياسين)، ص ٩٣، أما الغزالي فيذكر ذلك التقسيم في المقاصد ومعيار العلم، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٠، وأنظر: معيار العلم، ص ٢٤١، فيما يذكره ابن رشد في كتاب ما بعد الطبيعة، أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة،

ضمن الرسائل، الهند، ص ٢٧ - ٢٨.

(٧٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٢، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ حيث يرد النص بنفسه، وقد أشار الفارابي إلى هذا المعنى من قبل، أنظر: الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن المجموع، ص ٤٩، فيما يرد هذا المعنى عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٧٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: هذه الفكرة عند الغزالي فيما بعد، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٧٩) أنظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١٧٩، وأنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٨٠) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٥٠، وأنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)،

ص ٢٠٣.

(٨١) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: الغزالي، المقاصد

(دنيا)، ص ٢٠٣.

(*) الكلمة اليونانية التي تترجم إلى كلمة (جوهر) هي (أوزيا Ousia) وكانت تعني في استخدامها المبكر في الأدب اليوناني القديم: الصفة أو الخاصة Property، لكنها اتخذت فيما بعد معنيين رئيسيين فأصبحت تدل على الجوهر بمعنى: الشيء الفردي المحسوس، هذا أولاً، وثانياً: على جوهر الشيء أي ماهو أساسي في وجوده، أو تلك الخصائص والصفات التي تجعل الشيء على ما هو عليه وليس شيئاً آخر، وهذا يدل على صورة الشيء أو ماهيته

Encyclo Pedia Britannica (Chicago , ١٩٦٥) Vol. ٢١, p, ٤٩٧.

إذن الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٩، فهو الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك. أنظر: التهانوي، الكشف، ج ١، ص ٦٠٢. وللتوسع في معاني الجوهر عند الجمهور والفلاسفة، أنظر: الفارابي، الحروف، (محسن مهدي)، ص ٩٧ - ١٠٥، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٧٥، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٢٤ - ٤٢٧، وأنظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٥٨ وما بعدها، وأنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٣٩ وما بعدها، وأنظر: منطق أرسطو (بدوي)، ج ١، ص

٣٦-٤٣، وللتوسع في فكرة الجوهر: أنظر: سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، مصر، ط ١، ١٩٧٨.

(٨٢) لمعرفة معاني العرض، أنظر: الأشعري، مقالات (محي الدين)، ج ٢، ص ٤٤ وما بعدها، وأنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص ٩٥ - ٩٧.

(٨٣) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٤٩ - ٢٥٠، أما معاني الجوهر عند الفارابي، فهي ثلاثة: ١. المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً. ٢. كل محمول عرف ما هو هذا المشار إليه من نوع أو فصل أو جنس. ٣ - ما عرف ماهية نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه. أنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص ١٠٠، أما الغزالي فيحدد الجوهر بنفس حد ابن سينا في رسالة الحدود. أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩٤ - ٢٩٥، ثم يحذو حذو ابن سينا حين يستقر على تعريف الجوهر بأنه عبارة عن كل موجود لا في موضوع، فينقسم إلى أربعة أنواع: لهيولي، الصورة، الحجم، الجسم، العقل المفارق، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٤٣، وأنظر: معيار العلم، ص ٢١٨ - ٢١٩، فيما يحذو ابن رشد حذو الفارابي في تقسيمه الثلاثي لأنواع الجوهر، بنفس اللفاظ. أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١١-١٢، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ١٢-١٤.

(٨٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ - ٦٠.

(٨٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٤٤.

(٨٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٨٧) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨.

(٨٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ - ٦٠، وأنظر: النجاة (فخري)،

ص ١٣٦، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨، وكان الفارابي قد قسم الجوهر تقسيمين: الأول؛ أ- الجواهر الأولى التي هي الأشخاص غير المحتاجة في وجودها إلى شيء سواها، ب- الجواهر الثواني التي في وجودها محتاجة إلى الأشخاص. أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ٨٨ - ٨٩ والثاني؛ أ - جوهر هيولاني، ب -

جوهر صوري، أنظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧، فيما قسم الغزالي الجوهر على أربعة أنواع: الهولي، الصورة، العقل المفارق، وهذه تثبت بالبرهان، والجسم فيثبت بالمشاهدة. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٣.

(*) الواجب: في اللغة: عبارة عن السقوط، قال الله تعالى: (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا) (أي سقطت، وهو في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، والواجب لذاته: هو الموجود الذي بمتنع عدمه أمتناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٦.

(**) الممكن: هو ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٧، ومن الجدير بالذكر أن الدكتور حسام محي الدين اللوسي قد وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح، فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود والذي ليس له علة بل وجوده من ذاته مثل الله. أما الممكن بذاته فهو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ولا بد لوجوده من علة غيره مثل العالم، أما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً فصار حكمه حكم الواجب الوجود ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره مثل العالم الفاض عن الله منذ الأزل عند الفيضين والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معه وجود العالم. أنظر: اللوسي، حوار، ص ٢٨ (الهامش ٣٥).

(٨٩) أنظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط ٤، د.ت، ص ٨٤-٨٧.

(***) الممتنع عند ابن سينا: هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٥.

(٩٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٥ - ٣٦.

(٩١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٥ مع ملاحظة أن بين معقوفتين من عندنا لأنها جاءت في الكتاب (ثلاثة) وهو غلط نحوي، حيث أن المعدود يخالف العدد تذكيراً وتأنيثاً، وأنظر كذلك ص ٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٥٣.

١٠٢، ١١٠، ١٢٤، ١٦٢، ١٧٥ - ١٧٦، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٥٥ - ٥٦، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩، وكان الفارابي قد قسم الموجودات على ضربين: إحداهما؛ إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني؛ إذا اعتبر ذاته، وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٦، وأنظر: السياسة المدنية (نجار)، ص ٥٦ - ٥٨، وأنظر: فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٢٦ - ١٢٨، فيما يقول الغزالي "كل موجود: فأما يتعلق وجوده بغير ذاته، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير، لأنعدم ذاته، كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب، والنجار، وحاجة الجلوس، والصورة، فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة، لزم بالضرورة عدم الكرسي. وأما لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، بل لو قدر عدم كل غير له، لم يلزم عدمه. بل ذاته كاف لذاته. وقد اصطلح على تسمية الأول ممكناً، وعلى تسمية الثاني واجباً. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، وأنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان (نشرة المدى)، ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨ - ١٠٩، ١١٠.

(٩٢) أنظر: الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية، بحث ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠، ص ١٧٩.

(٩٣) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣١.

(*) المقولات: هي الأجناس العالية التي تحوي الموجودات، وتقع عليها الالفاظ المفردة، وواحد منها جوهر والتسعة الباقية أعراض. أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٦، وأنظر: منطق أرسطو (بدوي، ج ١، ص ٧٧)، ولمزيد من الأطلاع على معاني المقولات، أنظر: بدوي، أرسطو، ص ٨٤ وما بعدها، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٠ وما بعدها.

(**) الجنس: ما يدل على كثيرين مختلفين بالحقيقة، فهو أعم من النوع، فالحيوان جنس، والإنسان نوع، لأنه أخص منه بالنسبة إلى الفرس والجمال وغيرهما وأن كان جنساً بالنسبة إلى ما تحته كزيد وفاطمة وغيرهما، والجنس العالي هو الذي ليس فوقه جنس

وتحتة أجناس كالجوهر، والجنس الأدنى هو الذي فوقه أجناس وتحتة أنواع كالحيوان.
أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١١٣.

(*) النوع: الصنف من كل شيء، ويقال على شيئين أنهما من نوع واحد يشتركان في بعض المزايا، ويقال: إنهما من الجنس ذاته عندما يتشابهان أكثر، فهو أخص من الجنس والجمع أنواع. أنظر: جعفر الحسيني، مصطلحات المنطق، ص ٣٣٢.

(٩٤) أنظر: ابن سينا، المقولات من منطق الشفاء، ص ٦١، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٤، وأنظر: المدخل من منطق الشفاء، ص ٦٢، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٥.

(٩٥) أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٨.

(٩٦) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٣.

(*) الفصل لغة: الحجز بين شيئين، والفصل في الخصومات، القضاء فيها، واصطلاحاً صنعة ذاتية تميز نوعاً ما من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد، كالناطق بالنسبة للإنسان. أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٢٠٧.

(**) الخاصة لغة: خلاف العامة، والذي تخصه لنفسك، وجمعه خواص، والتاء ليست للتأنيث، بل للنقل من الوصفية إلى الأسمية. وأصطلاحاً: ما يمتي إلى نوع واحد إليه وحده في زمان معين. أنظر: الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١٣٦. كالكتاب بالقوة أو بالفعل بالنسبة للإنسان.

(٩٧) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٣٠ - ٣٤.

(٩٨) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢١٨.

(٩٩) أنظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٦٧.

(١٠٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦، وقد عارض ابن رشد فيما بعد هذه الفكرة، على

أساس "أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو إيجابيته وهذا الرجل يقصد ابن سينا - لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أنظر: ابن رشد: تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٠٩، ثم يفصل القول في ذلك في تلخيص ما بعد الطبيعة، ويختمه "ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه". أنظر: ابن رشد

تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١١٠، ويمكن القول: إن ذلك الذي يأتي به الرجل من عند نفسه هو في الحقيقة الأبداع بعينه، وأن ما تدين به الفلسفة لأنتاج ابن سينا الذي أتى به من عند نفسه، فلائه أنتاج بعيد جداً عن أن يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية إلى اللغة العربية. أنظر: أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٥٠، ص ٥٤.

(١٠١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٣١-٢٣٢.

(١٠٢) أنظر: ابن سينا، تفسير اثولوجيا، ضمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص ٦١.

(١٠٣) أنظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب، ص ١٦٠، ص

٢١٨ - ٢١٩.

(١٠٤) أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١١٥-١١٦، ١٢٨، ١١٨.

(١٠٥) أنظر: الدكتور عامر عبد زيد، أثر ابن سينا في الفلسفة الأوربية في العصر

الوسيظ، بغداد، ٢٠٠٣، ص ٤٣ - ٤٤.

(١٠٦) أنظر: محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب

الذهبي، ص ٢٧٣.

(١٠٧) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٤ - ٥٥، وبهذا

الصدد يقول التراقي: الحق أن إدلة اثبات الواجب كلها إنية وليس فيها ما يفيد اللم. أنظر:

التراقي، شرح الإلهيات، ص ١٦١.

(١٠٨) أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار

الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٦٨ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حميد خلف

السعيد، عبد القاهرة البغدادي وآراؤه الكلامية، دار أبجد، ٢٠٠٥، ص ٨٣ وما بعدها.

(١٠٩) يذكر إن ابن رشد قد ردَّ على تقسيم ابن سينا هذا إلى واجب الوجود وممكن

الوجود، بأنه (ابن سينا) قد سلك مسلكاً مختلفاً في هذه القسمة بحسب ابن رشد، أنظر: ابن

رشد، تهافت التهافت (العجابر)، ص ٤٢٣ - ٤٢٤، ولمزيد من التفصيل: أنظر: الدكتور

حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٦٢ (هامش ٤٤).

(١١٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩.

(١١١) أنظر: محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب الذهبي، ص ٢٧٥.

(١١٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٧١.

(١١٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(١١٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١١٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٢٧٥، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥.

١٦٢ - ١٦٣، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٧.

(١١٦) أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص ١٩٨.

(١١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١١٨) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦، ولم نجد عند الفارابي نصاً واضحاً

بصدد الموضوع، لكنه يقول في القصص " واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع ولا عوارض ". أنظر: الفارابي، قصص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢. على العكس من سلفه "الكندي" الذي نص " صراحة على " أن الواحد الحق ليس هو عرض. أنظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٠، ١٤١. أما بعد ابن سينا، فأن الغزالي قد تناول الموضوع بنصوص صريحة. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٠، حين يقول: إنه لا يكون عرضاً، لأنه يتعلق بالجسم؛ ويلزم عدمه بعدم الجسم، وأنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٤١، إذ يورد العبارة نفسها، وأنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ١٦١، فهو يقول: إنه ليس بعرض ولا تحله الأعراض.

(١١٩) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(١٢٠) أنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٦ - ٤٦٨.

(١٢١) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٧، علماً أن الفارابي قبل ابن سينا لم

يقل نصاً بذلك، لكنه أشار إلى ذلك حين قال: واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له. أنظر: الفارابي، قصص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢، فيما صرح الغزالي فيما بعد: أن واجب الوجود كما لا يقال له عرض، فلا يقال له جوهر. أنظر:

الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٦، وفي معارج القدس، ص ١٤ يقول: وليس الباري تعالى جوهرًا يقبل الأضداد. وفي قواعد العقائد، يقول: أنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر. أنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة الرسائل، ص ١٦١.

(١٢٢) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٤٧ - ٣٤٨، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي، إذ يقول: إن واجب الوجود، لا جنس له ولا فصل. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٩.

(١٢٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦.

(١٢٤) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٤٧ - ٤٨.

(١٢٥) أنظر: الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٤٨، وكان الفارابي من قبل قد قال: إذا كان هو أبعد من أن ينقسم أقسام الكم وسائر أنحاء الأنقسام. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون له جسماً أصلاً. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣١، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٠ - ٢١١، وأنظر أيضاً: معارج القدس، ص ١٤١.

(١٢٦) أنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٥٩.

(١٢٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٥، وكان الفارابي قد قال: وجوده خلو من كل مادة من كل موضوع، ولا أيضاً له صورة. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، أما الغزالي فيقول: الواجب الوجود لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالهيولى، ولا يكون أيضاً مثل الهيولى التي هي محل الصورة، التي لا توجد إلا معها، لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة، ويلزم من عدم الصورة، عدم الهيولى فلها تعلق بالغير. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١١.

(*) الإثبة: اللفظ الذاتي للشيء الذي لا يدل على ماهية ما اعتبر ذاتيته له، ولا بسبيل شركة ولا خصوص، فإنه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، وإلا لدل على الماهية المشتركة بوجه، فهو أذن أخص منه، فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض، فكل ذاتي لا يدل بوجه على ماهية الشيء فهو دال على الإثبة. أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٤.

(١٢٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٤٤-٢٤٧، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١١ - ٢١٢، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢، وأنظر: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٩٠ وما بعدها.

(١٢٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٦، ١٨٤ - ١٨٧.

(١٣٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٨، وقارن الفكرة عند الكندي، حيث يقول " فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء. أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى، (الاهواني)، ص ١٤١. أما الغزالي فقد قال: " أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما علة للآخر ". أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٢، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

(١٣١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١٣٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣، وقارن الفكرة عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٢ - ٢١٣، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

(١٣٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١٣٤) موضوع "وحدانية الله" من المواضيع التي شغلت حيزاً كبيراً من مباحث الفلاسفة والمتكلمين على السواء، ومن أهم أدلة المتكلمين " دليل التمانع "، وهو دليل عقلي يستند على البيان القرآني المعجز، وملخصه: إنا لو قدرنا الهين إثنين وفرضنا غرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثاني، للثاني، فلا يخلو ذلك من أمور ثلاثة: (١) إما أن تتفق إرادتهما، (٢) أو لا تنفذ إرادتهما، (٣) أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر. وأستحال أن تنفذ إرادتهما، لأستحالة اجتماع الضدين، وأستحال أيضاً إلا تنفذ إرادتهما، لتمانع الآلهين، وخلو المحل من كلا الضدين، فإذا بطل القسمان تعين الثالث: وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، فالذي لا تنفذ إرادته، هو: المغلوب المقهور المستكره، والذي نفذت إرادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء. وهكذا نرى أن هذا الدليل يقوم على الآية الكريمة) لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ((سورة الانبياء: من الآية ٢٢)). أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٣٨، ٦٠٤ - ٦٠٥، وأنظر: الدكتور

عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٦٧ هامش (٣٧)، وأنظر: الدكتور محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٤٢١، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، ص ٧٠ وما بعدها.

^(١٣٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٢ - ١٨٣، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٤٣ - ٤٧، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٦٧ - ٢٧١، وأنظر: الأشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص ٤٤، وقارن الفكرة عند الغزالي. أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٣ - ٢١٤، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢.

^(١٣٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٧، ١٨٥، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٧. وقارن الفكرة وأصلها عند الفارابي، أنظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٦٧، ولمقارنة الفكرة بعد ابن سينا، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٥، وأنظر: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة الرسائل، ص ١٨٨، اذ يقول: إن الإله ليس بمتغير وكل متغير حادث.

^(١٣٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٧.

^(١٣٨) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (الجابري)، ص ١٢٩ وما بعدها، وأنظر: الألوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يناقش مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١ وما بعدها، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٢٦٣ وما بعدها.

^(١٣٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٩، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٧ - ٣٦٨، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٣، ويذكر أن الفارابي قد أشار إلى هذه الفكرة، حين قال: "إنه حي، وإنه حيوية. فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة.. وإنه عاقل وإنه عقل، وإنه عالم وإنه علم، هو فيه معنى واحد، وكذلك إنه حي، وإنه حيوة، معنى واحد. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣٤، وقد ردّ الغزالي على الفلاسفة في هذه القضية من خلال (المسألة [٦]) من تهافت الفلاسفة. أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٧٢ وما بعدها، حيث خاطب الفلاسفة: إذا كنتم تنفون الصفات لأنها توجب الكثرة على الذات الإلهية، فما

المانع أن تكون الصفات مقارنة للذات، وقد ناقش - فيما بعد - ابن رشد هذه المسألة في تهافت التهافت، حيث قال: إذا كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(١٤٠) أنظر: الدكتور آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٦.

(١٤١) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٢ - ١٥٨.

(١٤٢) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١٢، وهو يبين وبصورة تفصيلية آراء مختلف الفرق الكلامية الإسلامية في قضية الصفات الإلهية، وكذلك آراء الفلاسفة، والنقاشات المحتمدة التي نشبت بين الأطراف المختلفة، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام، ص ٢٥١ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الالوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يفصل صلة موضوع الصفات بمشكلة الخلق والمعدوم.

(١٤٣) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٠ - ١٤١، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٦٨ وما بعدها.

(١٤٤) أنظر: الأهواني، الكندي، ص ٢٨٩ - ٢٩٠، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٥١.

(١٤٥) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٩ - ٨٠.

(١٤٦) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر كذلك: السياسة المدنية، ص ٣٤.

(١٤٧) الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠، وقارن: الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٠٢، وهو يخلص إلى أن الفارابي بأقواله هذه ينفي علم الله بالجزئيات الحادثة.

(١٤٨) أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٢٣.

(١٤٩) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٦٤.

(١٥٠) أنظر: ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل، ص ١٣٥، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٥. وهنا يلاحظ الباحث أن لا خلاف بين ابن سينا والمعتزلة في

قولهم أن الصفات هي عين الذات سوى الخلاف اللفظي، وإلا لو أمعنا النظر، فما الفرق - على مستوى المضمون والدلالة - بين "عين الذات والمحض، للإطلاع على تفاصيل رأي المعتزلة في الصفات أنظر: زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦١ وما بعدها.

(١٥١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٤.

(١٥٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٣) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٥٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢)، ص ٣٥٥.

(١٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٨، مع ملاحظة أن بين معقوفتين من

عندنا، لأنها جاءت في الكتاب المطبوع " الوجود " .

(١٥٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٤، ويذكر أن الغزالي ردَّ على الفلاسفة

في مذهبهم في نفي الصفات: بمَ عرفتُم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟ فأن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليست استحالة معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان، أنظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٧٢، والربط بين الفلاسفة والمعتزلة في هذه القضية يحمل قدراً كبيراً من العمومية، فالمعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الإلهية تماماً كما فعل الفلاسفة بل أثبتوا عينية الصفات فقالوا: إن لله صفات هي عين الذات. أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٤٨، ١٤٩، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(١٥٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص

٢٨٣، وأنظر: ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٨٢، وأنظر: الدكتور عرفان

عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤.

(*) العلم لغة: عِلِمٌ يَعْلَمُ علماً، نقيض جهل. وما علمت بخبرك، أي: ما شعرت به، وأعلمته بكذا، أي: أشعرته وعلمته تعليماً. والله العالم العليم العلام. أنظر: الفراهيدي، كتاب العين (المخزومي والسامرائي)، ج ٢، ص ١٥٢، وأنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ١٥١-١٥٢. والعلم اصطلاحاً: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو أدراك الشيء على ما هو به، وهو على قسمين: قديم؛ وهو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثثة للعباد، وعلم محدث، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وضروري: وهو ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة أيضاً، كالعلم بالحاصل بالحواس الخمس، واستدلالي: وهو ما يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع، وحدوث الأعراض. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٨٨ - ٨٩، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٤٨ - ١٤٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٣.

(١٥٩) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(١٦٠) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٠٧.

(١٦١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقارن: الاشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص

٣٦٧ - ٣٧٢.

(١٦٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٨١.

(*) لمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢،

ص ١٥٧ - ١٧٢.

(١٦٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص

١٦ - ١٧.

(١٦٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧ - ٢٨.

(١٦٥) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٢، وقارن: الالوسي، الفلسفة اليونانية

قبل أرسطو، ص ٥٧.

(١٦٦) أنظر: الالوسي، المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١٢.

(١٦٧) أنظر: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الميثافيزيقا، دار الثقافة، القاهرة،

١٩٨٦، ص ٧٦.

(١٦٨) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٩

(١٦٩) أنظر: الدكتور صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة

والمنطق، ص ٤٢.٤١.

(١٧٠) أنظر: بدوي، ارسطو، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر كذلك: موسوعة الفلسفة،

ج ١، ص ١٠٤.

(١٧١) أنظر: أفلوطين، نصوص متفرقة لأفلوطين، ضمن كتاب: أفلوطين عند العرب،

تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(١٧٢) أنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٩٨.

(١٧٣) أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٩٨، وقارن:

يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦١، اذ يقول: ونعجب لأفلوطين كيف يجرد

الله من كل علم مع أن الله خالق الأشياء ولا بد أن يكون لها وجود سابق في علمه، وإلا أن

الله خالق لكائنات عاقلة فكيف يكون لها علم، ولا يكون لله خالقها علم؟

(١٧٤) أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، بحث ضمن: الكتاب الذهبي

للمهرجان الألفي لابن سينا، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(١٧٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)،

ص ٢٨٣.

(١٧٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، الصفحة نفسها.

(١٧٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)،

ص ٢٨٣، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٨١ - ٢٨٥.

(١٧٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)،

ص ٢٨٣.

(١٧٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣.

(١٨٠) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣، وأنظر

تعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن كتاب: دي بور، تاريخ الفلسفة في

الإسلام، ص ١٧٤ هامش (٥)، ولمعرفة تفاصيل نقد الغزالي لابن سينا في هذه المسألة وأنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٩٩ وما بعدها. وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢١٥ وما بعدها. وللأطلاع على موقف ابن رشد حول هذه المسألة، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٢٩ - ٤٤٤.

(١٨١) أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، ضمن الكتاب الذهبي، ص ٢١٦.

(١٨٢) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنيهاات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٩.

(١٨٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(١٨٤) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٤.

(١٨٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٨ - ٢٩.

(١٨٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٨٧) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٨٨) أنظر: السيد محمد كلانتر، البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٥ هـ، ص ٦٠ - ٦٢.

(٥) الإرادة: صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٧، وقارن: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٣٢ وهو يقول: ولا يشترط في الميل أن يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب إليه المعتزلة، بل مجرد أن يكون حاملاً على الفعل بحيث يستلزمه، وأنظر: الدكتور مراد وهبة المعجم الفلسفي، ص ٩، ١١، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٧ - ٦٢.

(١٨٩) للإطلاع على آراء الفرق الكلامية في مسألة الإرادة الإلهية: أنظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم الدكتور عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ط ١، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٣١ - ١٣٩، ويجملها بالآتي:

أ- الكرامية تقول: الإرادة حادثة في ذاته، وبذلك يصبح الله تعالى محلاً للحوادث.

ب- المعتزلة تقول: الإرادة حادثة في لا محل، حتى لا يكون محلاً للحوادث ويمثل ذلك العلاف.

ج- الأشاعرة تقول: الإرادة صفة قديمة، ولمزيد من الإطلاع، أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ١٠٢ - ١٠٤، وأنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٦.

(١٩٠) أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ١٠٦.

(١٩١) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٨٦.

(١٩٢) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزيني)، ص ٤٠.

(١٩٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٧٧.

(١٩٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٦.

(١٩٥) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٩٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٧، وهناك نصوص أخرى كثيرة تخص موضوع

الإرادة في كتاب التعليقات، أنظر: ص ٥١، ٧١ - ٧٢، ١٠٣، ١١٧، ١٥٨.

(*) العناية عند ابن سينا على نحوين: عناية عامة تخص النظام العام الشامل، وعناية خاصة تخص الأفراد أنفسهم، والعناية تعقل لنظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فالله يعقل نظام الخير، وعن تعقله هذا يفيض نظاماً وخيراً. فعنايته تشمل جميع الأشياء عناية حقيقية كاملة غير مشوبة بالنقص والانحراف. أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٣١، أما ابن رشد، فيقول: العناية تبني على أصلين: إحداهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. والثاني: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة). أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ١١٨، ١٦٢ - ١٦، وأنظر: الدكتور فيصل غازي مجهول، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥ م، ص ١١٦ - ١١٨.

(١٩٧) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٩، وقد ظهرت آثار هذه الأفكار

السينوية عند الغزالي، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ٢٣٥، حين يقول: إن الأول مريد

وله أرادة وعناية، وأن ذلك لا يزيد على ذاته.

(١٩٨) لمعرفة آراء الفرق الكلامية بهذا الصدد، أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٨٣ - ١٨٦، ٢٠٤ - ٢١٤، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٩٣ - ٩٤.

(١٩٩) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهواني)، ص ١٤٣.

(٢٠٠) أنظر: الألوسي: فلسفة الكندي، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢٠١) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٨.

(٢٠٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠ - ١٨٣.

(٢٠٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٩، وأنظر كذلك: ص ٥١ إذ يورد

مقارنات أخرى بين قدرة الله تعالى وقدرتنا.

(٢٠٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠، ٣٤، ٥٣، وأنظر: الألوسي، حوار،

ص ٦١، وما بعدها: حيث التفصيل العميق لمسألة تعلق القدرة بالمشيئة.

(٢٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٨، وأنظر: لنجاة (فخري)،

ص ٢٨٧، ونجد لهذه الأفكار أصداء متجاوبة من قبل الغزالي فيما بعد. أنظر: المقاصد

(دنيا)، ص ٢٣٩، إذ يقول: أن القادر عبارة عن فعل أن شاء، ولم يفعل أن شاء ... ومشية

علمه، وما علم أن الأولى به إلا يكون، لم يكن. وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٦، إذ يتكرر

المعنى نفسه، وأنظر: قواعد العقائد، ضمن مجموعة لرسائل، ص ١٦٢، وأنظر: الاقتصاد في

الاعتقاد، ص ١١٩ - ١٣٠ وهو يزيد بتفصيل ذلك.

(٢٠٦) أنظر: ادريس هاني، محنة التراث الآخر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية،

بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م، ص ١٤٤.

(*) الحكمة: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وتأتي على ثلاثة معان:

الإيجاد، العلم، الأفعال المثلثة كالشمس والقمر. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٥٥، وهي

تعني أيضاً التفقه، قال تعالى ((وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ))، والحكمة أيضاً هي الفلسفة.

أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٩١.

(٢٠٧) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر: السياسة

المدينة، ص ٤٩.

(٢٠٨) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٦.

(٢٠٩) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٨.

(١) التصور: هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، أي حصول صورة الشيء في العقل، أو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣. وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٦.

(**) التصديق: إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه، أي إدراك الحكم أو النسبة بين طرفي القضية، أو هو الحكم والاعتقاد بالشيء، مثل تصديقنا بأن لكل مبدأ. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣، وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٣.

(٢١٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠ - ٢١.

(٢١١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١٢) سورة طه: من الآية ٥٠.

(٢١٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢١ - ٢٢، وأنظر فيما يخص الفكرة: عند

الغزالي: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤٠ - ٢٤١، ومعارج القدس، ص ١٤٦.

(*) الجود: صفة هي مبدأ أفادة ما ينبغي لا لغرض. فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروي لا يكون جوداً. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٩، ولمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢١٤) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢١٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٢، وأنظر كذلك ص ١٠٦.

(٢١٦) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث /، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢١٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣١٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص

٥٨٧، وللإطلاع على تأثير هذه المسألة على الغزالي، أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤١ -

٢٤٢، ومعارج القدس، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٢١٨) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢١٩) أنظر: ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، ص ١٨٤، وقد أورد الغزالي - فيما بعد - تلك المذاهب بشكل قريب، اذ يقول "فقاتل يقول أنه مركب من آحاد لا تتجزأ لا بالوهم، ولا بالفعل، ويسمى كل من تلك الآحاد (جوهرأ فرداً) ... وقائل يقول: أنه غير مركب أصلاً، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد وليس في ذاته تعدد وقائل يقول: بأنه مركب من الصورة والمادة". أنظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دنيا، ص ١٤٧.

(٢٢٠) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص ١٣٩.

(٢٢١) للتفصيل في بيان المذاهب في احتمال الأجسام للإقسام أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٤٧، وقارن، فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ج ٢، ص ٨.

(٥) الجوهر الفرد هو المتحيز الذي لا ينقسم، أنظر: الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص ٢٣٠ - ٢٣١، ولزيادة الاطلاع والتفصيل أنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٠٢ وما بعدها، وأنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٧٥. وقارن: ابو رشيد النيسابوي، كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ليدن، ١٩٠٢، ص ١١، ص ٤٢ اذ يسميه (الجوهر المنفرد).

(٢٢٢) راجع: الفصل الأول، المبحث الثالث، وقارن: بنيس، مذهب الذرة عند المسلمين، حين حاول إرجاع هذه النظرية إلى المذاهب الهندية. والباحث يميل إلى حيث مال الرأي القائل: بوجود عدم قطع الصلة بين المسلمين واليونانيين في هذه المسألة والسبب أن الاتصال التاريخي موجود بينهم والدليل على ذلك أن متكلمينا يذكرون آراء ديمقريطس والذريين والاغريق في كتبهم: أنظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٢٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٦١، وقارن: القارابي، كتاب الحروف، ص ١٠٣، في قوله في معرض نقده لمن جعل الأبعاد جواهر في الجسم "ولما ظن قوم أن قوام هذه (الأجسام) بالطول، والعرض والعمق، جعلوا هذه الثلاثة أخرى أن تكون جواهر في الجسم".

(٢٢٤) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥ وما بعدها، وأنظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ج ٢، تحقيق نيجرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،

١٩٢٥، ص ٨، وما بعدها، وأنظر: ينسيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٥، وأنظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص ٤٢٠، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٧، ص ١٤١، وأنظر: الدكتور، محمد عابد الجابري، ضمن: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٢، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعيد، عبد القاهر البغدادي، وآراؤه الكلامية، ص ١٣٠.

(٢٢٥) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٢٦) سورة سبأ، آية ٣.

(٢٢٧) سورة فصلت، آية ٥٤.

(٢٢٨) سورة الجن، آية ٢٨.

(٢٢٩) في معرض دفاعه عن أبي الهذيل العلاف، يقول الخياط: لم يقل أبو الهذيل: أن علم الله ذو غاية ولا نهاية ولا أنه محصور محدود، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله، فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. أنظر: الخياط، الانتصار (نيسرج)، ص ١٢٣، قارن عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٨٩، في قوله: والفضيحة الرابعة من فضائحه أبو هذيل العلاف: قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هي هو. ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدره، ولو كان هو علماً وقدره لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً، والقدر لا تكون قادرة. وأنظر كذلك: أصول الدين، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٠ وما بعدها، ونفس هذا المعنى يذكره ابن حزم الأندلسي حين يقول: إن كان علم الله هو الله فهذا إلحاد أنظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج ٢، المطبعة الأدبية، مصر، ط ١، ١٣٢٠هـ، ص ١٢٦، وللغزالي تعليق طريف في هذا المجال حيث يقول: وكل من كان أعور ينظر بالعين العوراء فلا يرى إلا

مطلق الصفة فيقول: هو هو أنظر: الغزالي، المظنون به على غير أهله، ضمن، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ٣٤٠. وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، دراسات، ص ١٧٤، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعيد، المصدر السابق، ص ٦٢، وما بعدها، وأنظر: علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة - مطبعة حجازي، مصر، ط ١، ١٩٤٩ م، ص ٣٩ وما بعدها.

(٢٣٠) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر السابق، (المدخل)، ص ٢٣.

(٢٣١) أنظر: بينيس، مذهب الذرة، ص ٢.

(٢٣٢) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٣٣) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين عبد الحميد)، ص ١٣.

(٢٣٤) أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٨١. ولا ين

حزم الأندلسي برهان دقيق يتقض به رأي العلاف هذا في عدم جسمية الجزء الذي يتجزأ بناءً على أنه ليس بذئ طول ولا عرض ولا عمق، فيقول: أنهم يقولون أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فنقول لهم وبالله التوفيق إذا أضفتم إلى الجزء الذي لا يتجزأ عندكم جزءاً آخر مثله لا يتجزأ أليس قد حدث لهما طول فلا بد من قولهم نعم ولو أنهم قالوا لا يحدث لهما طول للزمهم من ذلك إضافة جزء ثالث ورابع وأكثر حتى يقولوا أن الأجسام العظام لا طول لها ويحصل في مكابرة العيان، أنظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل، ج ٥، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢٣٥) أنظر: علي مصطفى الغرابي، المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢٣٦) الفلاسفة على العموم يقولون ما قاله أرسطو ومدرسته بأن الجسم مؤلف من

هيولى أو مادة وصورة وكلتاها في ذاتهما لا جسميتان، ولا منقسمتان، ولا محسوستان، ولكن مركبهما وهو الجسم منقسم لأن الجسم عظم متصل. أنظر دي بور ضمن دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ٦، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، وآخرون، ١٩٣٣ م، ص ٤٦٢ مادة (جسم).

(٢٣٧) أنظر: أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية (كراوس)، ص ١٩١ وما بعدها. وأنظر:

بينيس، مذهب الذرة، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٢٣٨) يعد الكندي أول من حاول إبطال القول بالجواهر الفرد، أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٠٦، اذ يقول: الجرم جوهر طويل عريض وعميق، أي ذو أبعاد ثلاثة... وهو المركب من الهولي والصورة، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٩٨.

(٢٣٩) تابع الفارابي الكندي في رفضه لنظرية الجواهر الفرد، فالأجسام عنده «ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التي لا جزءاً لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان»، أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن (مجموع رسائل الفارابي)، ص ٧١.

(٢٤٠) ابن سينا أوسع من تعرض بالنقد لهذه المسألة من الفلاسفة، أنظر يحيى محمد أحمد المشهداني، أصالة الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨٨، ص ١٧ وهذا ما سنفصل القول فيه لاحقاً.

(٢٤١) للحسن ابن الهيثم مقالة (في إبطال رأي من يرى أن العظام مركبة من أجزاء كل جزء منها لا جزء له)، أنظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٩٧. يقول الغزالي: إذا كان الجزء الذي لا يتجزأ جوهر غير منقسم ولا متحيز، فإن الله تعالى غير منقسم ولا متحيز فما الذي يفصل هذا من ذلك، أنظر: الغزالي، المفضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص ٣٤٦.

(٢٤٣) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق الدكتور محمد عايد الجابري، ص ١٠٥، حيث يقول عن الجواهر لا تتعري عن الأعراض ((أن عينوا بالجواهر الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجواهر الفرد، فيها شك ليس باليسير)).

(٢٤٤) أنظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسن أتا، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٢، ج ١، ص ٢٠٠ وما بعدها، وهو يتكلم في الفصل الثالث والسبعين عن المقدمات العامة التي يقول بها المتكلمون على اختلاف طرقهم وتباين آرائهم وهي اثنتي عشرة مقدمة، أولهما في إثبات الجواهر الفرد، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٣٦، وأنظر: فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٣ هـ ص ٢٥٣ و: المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦، ج ٢، ص ٨، وأنظر: الدكتور، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتزلة، الأشاعرة، دار الكتب الجامعية، مصر، ١٩٦٩، ص ١٤٤، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ١٤١.

(٢٤٥) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محي الدين الحميد)، ص ٦، ص ١٦، وأنظر: الخياط، الانتصار (نبرج)، ص ٣٣، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ١٤٢، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٣، وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريذة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص ١١٩.

(٢٤٦) أنظر: ابن حزم الاندلسي، الفصل، ج ٥، ص ٩٢، حيث يرفض الوقوف عند جزء لا يتجزأ، ومن ثم يعرض حجج أصحاب النظرية، وبعد ذلك يعرض أدلته لأبطالها. (٢٤٧) أنظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ١٣٠، اذ يقول: القول بالجواهر الفرد باطل.

(٢٤٨) أنظر: ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ج ١، عني بتصحيحه محمد حامد الفقي، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ١٣٤٨ هـ، ص ١٩ - ٢٠ حيث يقول: إثبات الجوهر الفرد مع ستة مقدمات أخرى تلزم من يقول بها في نظره إنكار كون الرب فاعلاً في الحقيقة وأن سموه فاعلاً بالسنتهم.

(١) إذا كانت أدلة ابن سينا في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ متوزعه بين كتبه المختلفة، فأنها عند الغزالي مرتبة في مكان واحد من كتاب المقاصد، وعند فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية، ج ٢، ترد على شكل عشرين برهان، أما الأيجي فيوردها على شكل أربعة أنواع من الأدلة، الأول يتعلق بالمحاذاة، والثاني بالعماسة، والثالث بالسرعة والبطء، والرابع بالأشكال الهندسية، وكل من الثالث والرابع ينقسم إلى ست صور، أنظر: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٧ - ١٥٤، وفخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١١ - ٢٣، وأنظر: الإيجي، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م، ص ٢٠ - ٣٢. (٢٥٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطيعي، ص ١٨٨، وقارن الغزالي، المقاصد (دنيا)،

ص ١٤٧-١٤٨، وهو يورد الدليل بالشكل الآتي: أنه له فرض جوهرين، فكل واحد من الطرفين يلقي من الأوسط ما يلقاه الآخر، أما بغيره أو بعينه، فإن كان غيره، فقد حصل الانقسام، وإن كان عينه، فبالتداخل، وهذا غير ممكن. وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٩٩، ويصف كارادوفو هذا البرهان بأنه المفضل عند ابن سينا.

(٢٥١) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخري، ص ١٤٠.

(٢٥٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دنيا، ج ٢، ص ١٥٢-١٥٧.

(٢٥٣) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٩٥-١٩٦، وقارن: الغزالي، المقاصد

(دنيا)، ص ١٤٨-١٥٠، حيث يقول: نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء، أحدهما (أب) والآخر (جد)، فإذا كانت حركتهما متساوية، يستحيل التحاذي بينهما مع تساوي الحركة، فاستحال التجاوز، إذ يكون التحاذي بالتنصيف في الوسط، فيكون المنتصف هو الوسط، وهما متحاذايان.

(٢٥٤) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٩٦.

(٢٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٤٠، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)،

ص ١٤٨، وهو يقول: نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً، كأنه خط، ووضعنا جزأين على طرف الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقاؤهما بحركة متساوية من الجزئين، وإذا فرض ذلك، كان كل واحد من الجزأين، ود قطع جزءا الوسط فيكون الوسط قد انقسم، وهذا غير ممكن.

(٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٤٠-١٤١.

(٢٥٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٩٣، وقارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)

ص ١٥٣-١٥٤، ويأتي الدليل متطابقاً مع ما في "السماع" لفظاً ومعنى.

(٢٥٨) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة، (بدوي)، ص ٢٥.

(٥) مذهب الطفرة: زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة... وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم "أبو الهذيل" وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح. أنظر: الأشعري، مقالات (محي الدين عبد الحميد)، ج ٢،

ص ١٨، وأنظر في مسألة رفض العلاف للطفرة: علي مصطفى الغرابي، المصدر السابق، ص ٦٩. ويقول بو لخمير: مذهب النظام في الطفرة يذكرنا بنظرية الكوانتا في الفيزياء الحديثة. أنظر: الدكتور بو لخمير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص ١٤١، ولمزيد من التفصيل عن مذهب الطفرة، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام، آراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٩.

(٢٥٩) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢٦٠) أنظر: البير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص ١٧.

(٢٦١) أنظر: ارسطو، الطبيعة، ج ٢، (بدوي)، ص ٦١٧.

(٢٦٢) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ج ١، ص ٧٥، وقد بلغ رفض النظام للجوهر الفرد أن قال الشاعر ابن سناء الملك:

ولو أبصر النظام جوهر ثغرها لما شك في أنه الجوهر الفرد

أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٠. (٢٦٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٦.

(٢٦٤) أنظر: يحيى محمود أحمد المشهداني، أصالة الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة وبغداد، ص ١٧.

(٢٦٥) أنظر: عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٤ وقارن: علي مصطفى الغرابي، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٩، ص ٢٠٧، وأنظر: الخياط، الانتصار، (نيرج)، ص ٣٣، فهو يقول: وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين، وأنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٩ - ١٠.

(٢٦٦) أنظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ص ٧٥.

(٢٦٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(*) لتفصيل مذهب الانقسام اللانهائي للجسم، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة،

المصدر السابق، ص ١١٩، وما بعدها.

(٢٦٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٣.

(٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦، وقارن: الإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٩، إذ يورد ابن سينا الدليل بشكل آخر.

(٢٧٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٧، وقارن: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٤. وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريذة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص ١٢٤.

(٢٧١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٨ - ٢٣٩، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٥٠.

(٢٧٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، ج ٢، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢٧٣) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨، قارن: الغزالي، المقاصد (دنيا)، ص ١٥٤ - ١٥٥، حيث يقول، الشيء الواحد من كل وجه لا يعبر عنه بعبارتين يصدقان على أحدهما ولا يصدقان على الآخر، فالصورة الجسمية عبارة عن الاتصال، وهذا الجسم المتصل قابل للإنفصال، والقابل لا يخلو، إما أن يكون عينه أو غيره ومن المحال أن يكون عينه، فالاتصال لا يقبل الانفصال، إذن لابد من أمر آخر يقبل الاتصال والانفصال جميعاً، وذلك يسمى "هيولى"، فالجسم إذن يتركب من الهيولى والصورة وليس واحد. وقارن: اللوكري، بيان الحق، ص ٥٢، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٦، وما بعدها، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة، وما بعد الطبيعة، ص ٢٤.

(٢٧٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢.

(٢٧٥) أنظر: السيد محمد حسين الطبطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت،

١٩٨٦، ص ٩٧.

(٢٧٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨.

(٢٧٧) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٥.

(٢٧٨) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٩١.

(٢٧٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(٢٨٠) أنظر: الفارابي، رسالة في عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٧٠، وأنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩، و: الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٨٣.

(٢٨١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩.

(٢٨٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٨٣) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣١١.

(٢٨٤) أنظر: الطوسي، ضمن ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني،

ص ١٨٤، الشرح، وقارن: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٦١.

(٢٨٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣١٢.

(٢٨٦) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٤١، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي،

ج ٢، ص ٥٣٦ - ٥٣٧، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٢٤٨، ويعرف جان

فال الهيلولي في صورتها الفطرية بأنها الشيء الذي تصنع منه الأشياء كالخشب في حالة

المنضدة أو المركب، أنظر: جان فال، طريق، ص ١٢٥ "والهيلولومورفية" مصطلح مؤلف من

لفظين: (هيلو) وهي الهيلولي، و(مورفة) وهي الصورة، وهي نظرية أرسطية مدرسية تفسر

تكون الأجسام بمبدأين أساسيين متكاملين، هما المادة والصورة. أنظر: يوسف كرم،

الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦ - ١٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٣٥.

(٢٨٧) أنظر: أميل برييه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ص ١٧٩، ويؤكد جان فال

هذا المعنى بقوله: إننا لسنا على يقين تام مما كانت تعنيه كلمة الهيلولي عند اليونان، ولكن

الشيء المؤكد هو أنها تقابل كلمة الصورة. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٢٥،

وأنظر: الدكتور علي عبد الهادي، الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون قراءة في محاورة

طيمائوس، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية العدد الثاني، ٢٠٠٢، ص ١٢٤ وما بعدها.

(٢٨٨) أنظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد

الطبيعة، ج ٢، ص ٧٦٨، وأنظر كذلك: المقالة الثامنة، ج ٢، ص ١٠٢٢ وما بعدها.

(٢٨٩) أنظر: الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس (محسن مهدي)، ص ٩٢.

(٢٩٠) أنظر: الكندي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفي

(الأعسم)، ص ١٩١.

(٢٩١) أنظر: الفارابي، السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٤، ص ٢٦، وأنظر: رسالة جوابات لمسائل سئل عنها، ضمن: الدكتور جعفر آل ياسين، رسالتان فلسفتان، ص ١٠٧، حيث يعرفها "الهولي آخر الهويات وأخسها، ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل، وهو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهراً.

(*) المادة: اسم مرادف للهولي. وتقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه يسيراً يسيراً مثل المني والدم لصورة الحيوان، أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٥، وقارن: غواشون، معجم ابن سينا، ص ٣٧٩، والفرق بينها وبين الهولي، أن الهولي هي المادة الأولى، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٢٩٢) أنظر: الخوارزمي الكاتب، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢١٠.

(٢٩٣) أنظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤١ وما بعدها.

(*) الموضوع: كل شيء من شأنه أنه يكون له كمال ما وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هولي للمحل غير المتقوم بذاته بل بما يحله، ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٥، وأنظر: غواشون، معجم ابن سينا، ص ٤٣٨.

(٢٩٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وقارن:

غواشون، معجم ابن سينا، ص ١٨٨، ص ٤١٣، وقد حدها الغزالي فيما بعد بنفس حد ابن سينا إلى حد تطابق اللفظ. أنظر: الغزالي - الحدود ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩١ - ٢٩٢، فيما حدها ابن رشد بأنها "الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات". أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، المقالة السابعة، ص ٧٧٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٣٠، وأنظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٢، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٥٦، وما بعدها.

(٢٩٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٦٧، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٣٧، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨، وأنظر: رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتمس)، ص ٨، يقول: أن الصورة جوهر بنوع فعل، وأما الهيولى فهي معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة. وهذا بالأساس قول أرسطو. أنظر: بدوي، أرسطو، ص ١٢٣.

(٢٩٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٦٤.

(٢٩٧) أنظر: اللوكري: بيان الحق، ص ٥٣ - ٥٤، وأنظر: الشهرستاني، الملل والنحل،

ج ٢، ص ١٦٤.

(٢٩٨) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٧٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم، الفلسفي،

ج ١، ص ٧٤١.

(٢٩٩) أنظر: أرسطو ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير، ج ٢،

ص ٨٩٤.

(٣٠٠) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ٨٩٧.

(٣٠١) أنظر: الكندي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩١، وأنظر:

الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ١٦٢.

(٣٠٢) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٢٦، وأنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٩٣.

(٣٠٣) أنظر: الخوارزمي الكاتب، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢١٠.

(٣٠٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، وقارن:

رسالة في ماهية المشق (أحمد أتمس)، ص ٨، وقد حدها فيما بعد الغزالي بنفس حد ابن

سينا. أنظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩٠ - ٢٩١، فيما حدها

الأمدي حدين، الأول؛ الصورة عبارة عن أحد جزأي الجسم، وهو محل الجزء الآخر منه.

والثاني: الصورة هي بمنزلة شكل السرير بالنسبة إلى السرير. أنظر: الأمدي، المبين، ضمن

المصطلح (الأعسم)، ص ٣٧٠، وكذلك، ص ٣٨٢. أما ابن رشد، فالصورة عنده على أوجه

منها صورة الأجسام البسائط، وهي غير آلية، ومنها صورة الأجسام الإلهية وهي النفوس،

ومنها صور الأجرام السماوية، وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية، وتشبه الإلهية من

جهة أنها متحركة من تلقائها. أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)،

ص ٣٠ - ٣١، و: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣، وأنظر: الدكتور حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٩٨ وما بعدها.

(٣٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٧٦.

(*) العدم عند ابن سينا " ليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على

الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة ". أنظر: النجاة (فخري)، ص ١٣٨

(٣٠٦) أنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٥٢.

(٣٠٧) أنظر: التراقي، شرح الإلهيات من الشفاء، ص ١١٦.

(٣٠٨) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٣٨.

(٣٠٩) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٤ - ٤٥، وقارن:

رسالة في ماهية العشق، (أتس)، ص ٨، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ٣١، وأنظر:

الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، ص ١٤٦.

(٣١٠) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٠.

(٣١١) أنظر: الفارابي، السياسية المدنية، ص ٣٩، فيما ناقض الغزالي نفسه حين اعتبر أن

الصورة جوهر حين قسم الجوهر إلى أربعة أنواع: الهولي، والصورة، والجسم، والعقل

المفارق. أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ١٤٣، وبعد ذلك خالف ذلك وقال بأن الصورة عرض

حين قال: وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض، والعرض قائم في ذات الموضوع.

فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه، فينبغي أن يكون مبايناً للعرض المشار إليه ولا يكون

محلاً له ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته، إذ يصير مشاراً إليه، وذلك كله محال.

أنظر: المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣١٢) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٣ - ٤٤.

(٣١٣) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٣٢.

(٣١٤) أنظر: الدكتور بو الخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص ٨١.

(٣١٥) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٨.

(٣١٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٤١٠، وأنظر: النجاة (فخري)،

ص ٣١٧.

(*) العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحاطته يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، أما مطلقاً وهو الهولي الأولى وأما بشرط الجسمية وهو المحل الأول الذي يتكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، كما ذكر حد العنصر عند الفلاسفة المسلمين، فمثلاً يحده الكندي " هو طينة كل طينة). أنظر: الكندي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩١، كذلك الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩٢، كذلك الأمدى، المبين، ضمن المصطلح، (الأعسم)، ص ٣٨١، وأنظر الجرجاني، التعريفات، ص ٩٠.

(٣١٧) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٦.

(٣١٨) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، حوار، ص ٣٩ هامش (٣).

(٣١٩) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٥١ - ٥٢.

(٣٢٠) أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، حوار، ص ٤٢، هامش ١١.

(٣٢١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٩.

(٣٢٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص ٢٠٧، ص ٢١٤.

(٣٢٣) أنظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٣٢٤) أنظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن: كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن

طفيل والسهروردي، نشرة المدى، ص ٦١.

(٣٢٥) أنظر: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٦٤.

(٣٢٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٣٦.

(٣٢٧) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٩٧.

(٣٢٨) هذه الفكرة سنجدتها بعد قرون عند ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، وهذه الطبائع

البسيطة: الامتداد، الحركة، الشكل، ما هي بتصورات تؤلف أحكاماً وأنما حقائق واقعية

تتولد عن تراكمها حقائق واقعية أخرى. أنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع

عشر)، ج ٤، ترجمة جورج طرابيش، دار النطبعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ٧٧، هذا ونجد

بين ابن سينا وديكارت وجوهاً أخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع عديدة. أنظر:

الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ٥١٣.

(٣٢٩) أنظر: مرجبا، المصدر السابق، ص ٥١٣.

(٣٣٠) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٤٤.

(٣٣١) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٢٢٨، النجاة (فخري)، ص ١٦٧، الأضحوية

(عاصي)، ص ١٣٢.

(٣٣٢) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٣.

(٣٣٣) سورة الفجر، آية ٢٧ و ٢٨.

(٣٣٤) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٩٠.

(٣٣٥) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٨٩ ورأيه هذا بذكرنا برأي الفارابي

الذي مر بنا، من جهة، ومن جهة أخرى، فهو يذكرنا بقوله أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، في قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ويعلل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ذلك بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن، لا هبوطها هبوطاً حقيقياً. الأهواني، مجلة الكتاب، ١٩٥٢، ص ٤١٥ نقلاً عن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٨٧، بينما يميل الدكتور إبراهيم مذكور إلى أن ابن سينا يسعى في ذلك إلى التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، بله تكاد تغلب أفلاطونيته على نزعة المشائية. أنظر: الدكتور إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص ١٦٤، بينما يؤكد الدكتور جعفر آل ياسين على أن ابن سينا يشير في القصيدة العينية إلى قصة الخليفة الأولى ولا تناقض بين الموقفين، وكان ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها، أنظر: فيلسوف عالم، ص ١٨٧.

(٣٣٦) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٩١.

(٣٣٧) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٨، ولفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)

تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله "أن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله "أنا" مغاير

للشيء الذي يشير كل واحد إلى غيره بقوله "أنت".. فالمشار إليه أنا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن. وأما الذي أشير إليه بقولي "أنت" فليس إلا هذا البدن، لأن المشار إليه بقولي "أنت" ليس إلا ما أدركته ببصري". أنظر فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٣٣٨) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٠-١٣١.

(٣٣٩) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢٣٣ - ٢٣٤، وأنظر: الدكتور البيير

نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣٤٠) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٥.

(٣٤١) أنظر: التراقي، جامع السعادات، تقديم الشيخ محمد رضا المظفر، تعليق السيد

محمد كلاتر، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ص ٢٢.

(٣٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٩١.

(٣٤٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣٤٤) أنظر: ابن سينا، النجاة، (فخري)، ص ٢٢٦.

(٣٤٥) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٨٢.

(٣٤٦) أنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص ٥٤٥.

(٣٤٧) أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٥٥٧ - ٥٥٨، وقارن: الكشف عن

مناهج الأدلة في عقائد الملة (الجابري)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم
الكتاب المقدس
المراجع العربية:

١- الرسائل الجامعية

- إبراهيم، نعمة محمد
أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة،
١٩٨١م، كلية الآداب / جامعة بغداد.
- العبيدي، قاسم يحيى
السببية في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى ابن سينا، رسالة ماجستير،
قسم الفلسفة، ١٩٧٦م، كلية الآداب / جامعة بغداد.
- الكبيسي، محمد محمود
نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٨٣م،
كلية الآداب / جامعة بغداد.
- المشهداني، يحيى محمود أحمد
أصالة الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير،
قسم الفلسفة، ١٩٨٨م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

٢- المطبوعات

- الآلوسي، الدكتور حسام محي الدين:
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧م.

- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.
- بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م.
- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠م.
- آل ياسين، الدكتور جعفر:
- فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.
- فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط ٣، ١٩٨٥م.
- الأمدي، ابو الحسن:
- كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن: كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م.
- أنوود، ميخائيل:
- معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

ابن ابي أصيبعة:

عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق امرىء القس الطحان، المطبعة
الوهبية، مصر، ط ١، ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م.

ابن باجة:

- شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار،
بيروت، ١٩٧٣م.

ابن تيمية:

- تفسير سورة الأخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد،
الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

ابن حزم الاندلسي، ابو محمد

- الفصل بين الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، مصر، ط ١، ١٣٢٠هـ.

ابن خلدون:

- لباب المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغوسطيني ليوسيانو
روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢م.

ابن رشد:

- السماع الطبيعي، ضمن (رسائل ابن رشد)، الهند، ط ١، ١٩٤٧م.

- كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن الرسائل (الهند).

- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي

بمصر، القاهرة، ١٩٥٨م.

- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق موريس بويج، بيروت،

١٩٦٧م.

- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة

وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بترورث والدكتور أحمد عبد المجيد

هويدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١م.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدّاً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

- تهافت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
ابن فارس:

- معجم مقاييس اللغة، ج ٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٧٩هـ
ابن سينا:

- رسالة في العشق، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرتي (ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ليدن، ١٨٨٩م).
- الحدود، (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، ط ١، ١٩٠٨م).

- الرسالة النيروزية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات).
- رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات).
- رسالة في الأجرام العلوية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات).
- رسالة في الطبيعات من عيون الحكمة (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات).

- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية،

مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م.

- الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواطي، محمود الخضيرى،
أحمد فؤاد الأهوانى، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الدار العامة
للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢م.

- رسالة في ماهية العشق، نشرة أحمد أفس، استانبول، ١٩٥٣م.

- الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق، الأب قنواطي، محمود الخضيرى،
أحمد فؤاد الأهوانى، سعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور،
القاهرة، ١٩٥٩م.

- الشفاء، الإلهيات، ج ١، تحقيق الأب قنواطي، سعيد زايد، مراجعة
وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،
١٩٦٠م.

- الشفاء، الإلهيات، ج ٢، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد
زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع
الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

- الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفى، مراجعة
وتصدير الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،
القاهرة، ١٩٦٥م.

- التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

- الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق، الأب قنواطي، سعيد زايد، تصدير
ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،
١٩٧٥م.

- المباحثات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن: كتاب أرسطو

عند العرب)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨م.

- تفسير كتاب أثولوجيا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، (ضمن: كتاب ارسطو عند العرب).

- عيون الحكمة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

- منطق المشرقيين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

- الأشارات والتنبيهات، القسم الثاني (الطبيعات)، والقسم الثالث (الإلهيات)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣م.

- الشفاء، الطبيعات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م.

- الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.

- النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

- الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م).

- مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الأميركاني، دار العلم للجميع، بيروت، بدون تاريخ.

ابن طفيل، ابو بكر محمد:

- حي بن يقظان (ضمن: كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل

والسهروردي)، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد - دمشق، ٢٠٠٥م.

ابن الطيب، أبو الفرج:

- الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري

وآخرون، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢م.

بن عبد العال، عبد السلام، وسالم يفوت

- درس الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢،

١٩٨٦م.

ابن قيم الجوزية:

- مختصر الصواعق المحرقة على الجهمية والمعتزلة، عني بتصحيحه

محمد حامد الفقي، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ١٣٤٨هـ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين:

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.

ابن ميمون، موسى:

- دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسن آتاي، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة،

١٩٧٢م.

أبو ريذة، الدكتور محمد عبد الهادي:

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.

أبو البركات، هبة الله بن ملكا:

المعتبر في الحكمة، ج ٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١،

١٣٥٨هـ.

الدكتور أحمد أمين:

- قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٧،

١٩٧٠م.

أخوان الصفا:

- رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير

طه حسين، مصر، ١٩٢٨م.

أرسطو:

- الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن

بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج ١، ١٩٦٤م، ج ٢، ١٩٦٥م.

- ما بعد الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق

موريس بويج (ضمن: كتاب ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بيروت، ١٩٦٧م.

- منطق أرسطو، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات،

الكويت - دار العلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

- في النفس، الترجمة العربية القديمة، لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد

الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

الأشعري، أبو الحسن:

- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة

النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م.

أفلاطون:

- طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم البير ريفو،
وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨م.

- المأدبة، ترجمة الدكتور وليم الميري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.

- فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني،
دارالمعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٤م.

- البرمنيدس، حقق النص وقدم له أوغست ديس، ، عربيه عن الأصل
اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق، ١٩٧٦م.

- محاورات ونصوص، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر،
دارالمعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦م.

- الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني
الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.
أفلوطين:

- نصوص متفرقة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن: كتاب افلوطين عند
العرب - وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٧م.

الأهواني، الدكتور أحمد فؤاد:

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،
ط ١، ١٩٥٤م.

- المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

- الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والنشر، القاهرة، د.ت.

الأيجي، عضد الدين:

- المواقف في علم الكلام، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن

- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٩م.

- فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت،

ط ٣، ١٩٦٩م.

- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ج ١، ط ٢، ١٩٧٩، ج ٢،

ط ١، ١٩٧٣م.

- مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٥م.

- افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٧م.

- خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٧٧م.

- أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨م.

- أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

- موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،

ط ٢، ١٩٨٤.

برهيه، أميل

- تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة،

بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

- تاريخ الفلسفة (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار

الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

- تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ترجمة جورج طرابيشي، دار

الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

البغدادى، ابو الخيرين سوار:

- في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، (ضمن: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب) وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٧م.

البغدادى، عبد القاهر:

- كتاب أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤م.

البهى، الدكتور محمد:

- الجانب الإلهي في التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، مصر، ط ٣، ١٩٦٢م.
بوترو، أميل

- فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

بينيس

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.
تايلور، ماركرى

- الفلسفة اليونانية - مقدمة -، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة وتقديم الدكتور ماهر كامل، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨م.

التوحيدى، أبو حيان:

- المقابسات، تحقيق وشرح حسن السنوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط ١، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.
- الجابري، الدكتور محمد عابد:
- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ١٩٨٥م.
- جار الله، زهدي
- المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.
- الجندي، أنعام:
- دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- جيغن، أولف
- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.
- جيمس، وليم
- بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩م.
- الحبابي، محمد عزيز:
- من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، ضمن: كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥م.
- حسن، زهير محمد
- عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤، السنة التاسعة، العدد ٢٨١.

الحسيني، السيد جعفر باقر:

- معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام، ط ١، بدون مكان، وبدون تاريخ.

حوراني، يوسف

- الإنسان والحضارة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣ م.

خنجر، الدكتور باسمة جاسم

- النقد المنطقي لابن رشد، بيت الحكمة، بغداد، ط ٢، ٢٠٠٠ م.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف:

- الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن: المصطلح

الفلسفي عند العرب.

الخياط، أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:

- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نبيرج، مطبعة دار

الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥ م.

دي بور

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو

ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨ م.

الرازي، أبو بكر:

- رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧ م.

الرازي، فخر الدين:

- المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦ م.

- كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس المعارف العثمانية،
حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ.
- شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد السقا، مؤسسة
الصادق (ع)، طهران، ١٤١٥هـ.
- الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر:
- مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦٧م.
- رسل، برتراند
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود،
مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢،
١٩٦٧م
- حكمة الغرب، ج ١، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣ (سلسلة عالم المعرفة) "٦٢".
- ريفو، البير
- الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو
بكر زكري، دار العروبة، القاهرة، ١٩٨٥م.
- الزركان، محمد صالح:
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- زكريا، الدكتور إبراهيم
- دراسة الجمهورية لأفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
- سارتون، جورج
- تاريخ العلم، ج ٢، ترجمة جورج حداد وآخرين، دار المعارف، مصر،

١٩٥٩ م.

سعد ييف، آرثور

- ابن سينا، تعريب الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧ م.

شرو دنجر، آيرون

- الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة،

١٩٦٢ م.

الشماع، الدكتور صالح:

- مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة

بغداد، بغداد، ط ٢، ١٩٧٧ م.

الشهرستاني، ابو الفتح محمد:

- الملل والنحل، تحقيق ابي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية،

القاهرة، د.ت.

شيخ الأرض، تيسير

- ابن سينا، دار الشروق الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٦٢ م (سلسلة أعلام

الفكر العربي " ٢٢).

صبيحي، الدكتور أحمد محمود

- في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتزلة، الأشاعرة - دار الكتب

الجامعية، مصر، ١٩٦٩ م.

صليبا، الدكتور جميل

- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٢ م.

- من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط ٤، د.ت.

الطباطبائي، السيد محمد حسين:

- بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨٦م.

الطريحي، محمد كاظم:

- ابن سينا - بحث وتحقيق -، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩م.

طه باقر:

- ملحمة كلكامش، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط ٤، ١٩٨٠م.

- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - الوجيز في تاريخ حضارة وادي

الرافدين، ج ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد الحميد، الدكتور عرفان:

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط ١،

١٩٦٧م.

- الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.

عبد الرازق، مصطفى

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ط ٣، ١٩٦٦م.

عبد الله، الدكتور علي عبد الهادي

- الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون - قراءة في محاور طيماوس - مجلة

الفلسفة، الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، حزيران ٢٠٠٢.

عبد الله، الدكتور محمد رمضان

- الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد زيد، الدكتور عامر

- أثر ابن سينا في الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بغداد، ٢٠٠٣.

العبيدي، الدكتور حسن مجيد:

- نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١،

١٩٨٧م.

- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.

عثمان أمين:

- الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧١.

العراقي، الدكتور محمد عاطف:

- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٣م.

- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٥م.

- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٨م.

- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ١،

١٩٨٠م.

العقاد، عباس محمود:

- الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٤٦م (سلسلة إقرأ)

(٤٦).

غلاب، الدكتور محمد

- مشكلة الإلهوية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧م.

غواشون، أملية ماريه

- معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨.

- فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية

رمضان لاوند، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٥٠م.

الغرابي، علي مصطفى:

- ابو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي،

مصر، ط ١، ١٩٤٩م.

- تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٩م.

الغزالي، أبو حامد:

- مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

- الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ط ١،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٥،

١٩٧٢م.

- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م.

- الرسالة اللدنية (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي) دار الفكر،

بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.

- القسطاس المستقيم (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- المضمون به على غير أهله (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- المنقذ من الضلال (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي)

- قواعد العقائد (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي).

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة،

القاهرة، د.ت.

الفاخوري، حنا، و خليل الجبر:

- تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجبل، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م.
- الفارابي، ابو نصر:
- الأبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن: مجموع رسائل الفارابي)، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
- الجمع بين رأيي الحكيمين (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- الدعاوى القلبية (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- عيون المسائل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- فصوص الحكم (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- مقالة في معاني العقل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة (ضمن: كتاب الفارابي، مبادئ الفلسفة القديمة)، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م.
- فلسفة ارسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضوع الذي منه أبتدأ وإليه أنهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دارمجلة شعر، بيروت، ١٩٦١م.
- السياسة المدنية - الملقب بمبادئ الموجودات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٤م.
- إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨م.
- الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.
- جوابات لمسائل سئل عنها (ضمن: الفارابي - رسالتان فلسفيتان)،

تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

- رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه ارسطو طاليس لأعضاء الإنسان (ضمن: كتاب رسائل فلسفية) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.

- فصول مبادئ أهل المدينة الفاضلة (ضمن: كتاب الملّة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت.

قال، جان

- طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور ابو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م.

فرانكفورت، هوجماعه

- ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠م.

الفرايدي، الخليل بن أحمد:

- كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ج ٢، ١٩٨١م، ج ٤، ١٩٨٢م.

فرحات، الدكتور هاني نعمان

- نصير الدين الطوسي وآراءه الفلسفية والكلامية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

الفندي، محمد ثابت:

- الله والعالم (ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا)
مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م.

القفطي، جمال الدين ابو الحسن علي:

- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة
السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ

قنواتي، الأب جورج شحاته

- مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٥٠م.

كارادوفو، البارون

- ابن سينا، ترجمة عادل زعير، مراجعة وتقديم محمد عبد الغني حسن،
دار بيروت، بيروت، ط ٢، ١٩٧٠م.

كاسان، مدام إيلينا

- حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد
الجادر، مجلة سومر، العدد (١-٢)، مجلد (٣١)، السنة ١٩٧٥م، بغداد.

كرم، يوسف

- تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٥،
١٩٦٦م.

- العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ط ٣، د.ت.

- الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ط ٣، د.ت.

كريسون، أندريه

- سقراط، ترجمة الدكتور بشارة الخوري، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

كلاوتر، السيد محمد

- البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب،

النجف، ١٣٩٥هـ

الكندي، يعقوب بن اسحاق:

- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور

أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٤٨م.

- في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن: رسائل

الكندي الفلسفية)، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م.

- في إيضاح تناهي جرم العالم (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في كمية كتب ارسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

(ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في مائة ما لا يمكن أن لا نهاية له (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في وحدانية الله (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- الحدود (ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب).

لا لاند، أندريه

- موسوعة لا لاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات

عويدات، بيروت - باريس، ط ٢، ٢٠٠١م.

لطف، سامي نصر

- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين

شمس، مصر، ط ١، ١٩٧٨م.

اللوكري، ابو العباس فضل بن محمد

- بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد ابراهيم ديباجي،
طهران، ١٩٩٥م.

ليمان، أوليفر

- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود
محمد، الكويت، ٢٠٠٤م (سلسلة عالم المعرفة " ٣٠١").

مبارك، محمد

- الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١م.

متي، الدكتور كريم

- الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥م.

مجهول، الدكتور فيصل غازي

- نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

مختار، الدكتور بولخماير

- نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

مدكور، الدكتور إبراهيم بيومي

- الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية، بحث ضمن: كتاب (أثر العرب

والإسلام في النهضة الأوربية)، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م.

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٨٣م.

مدني صالح:

- الوجود - بحث في الفلسفة الإسلامية - مطبعة المعارف، بغداد،

١٩٥٢م.

مرحبا، محمد عبد الرحمن

- قبل أن يتفلسف الإنسان، بيروت، ١٩٥٨م.

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت، ط ١،

١٩٨١م.

المرزوقي، ابو علي:

- كتاب الأزمنة والأمكنة، ج ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،

حيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، ١٣٣٢هـ

المرزوقي، ابو يعرب

- ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار

العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥م.

مروة، حسين

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، دار الفارابي،

بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م.

المصباحي، محمد

- الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١،

١٩٩٨م.

مطر، الدكتور أميرة حلمي

- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م.

مطلب، الدكتور محمد عبد اللطيف

- صورة الكون، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩م (سلسلة الموسوعة

المعلة، الدكتور جميل حليل نعمة

- الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سقراط، بحث

ضمن: مجلة دراسات فلسفية، العدد الرابع، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م.

موسى، محمد يوسف

- الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان

الألفي لذكرى ابن سينا.

الموسوي، الدكتور موسى

- من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٣،

١٩٨٢ م.

ميد، هنتر

- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر،

ط ٢، ١٩٧٥ م.

نادر، الدكتور البير نصري

- النفس الإنسانية عند ابن سينا، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان

الألفي لابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢ م.

- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،

ط ٢، ١٩٦٦ م.

النجم، الدكتور محمد حسين:

- فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت

الحكمة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٣ م.

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر

- شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور مهدي محقق،
طهران، ١٩٨٦م.

- جامع السعادات - مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ

النشار، الدكتور علي سامي

- نشأة الدين - النظريات التطورية المؤهلة، دار نشر الثقافة بالأسكندرية،
مصر، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

- نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، الأسكندرية، ط ١، ١٩٦٤م.

- هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف،
مصر، ط ١، ١٩٦٩م.

- ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا
الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الأسكندرية، ١٩٧٢م.

نيتشه، فردريك

- الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨١م.
النيسابوري، أبو رشيد:

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لندن، ١٩٠٢م.

الهاشم، جوزف

- الفارابي، دار الشروق الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٦٠م.

هاني، أدريس

- محنة التراث الآخر - النزعات العقلانية في الموروث الإمامي - مركز

الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.

هوايتيد، الفرد نورث

- مغامرة الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط ٢، ١٩٦٠م.

هيجل، جورج ف. ف

- علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر،

بيروت، ط ١، مج ١.

وهبة، مراد، وآخرون

- المعجم الفلسفي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧١م.

٣- دوائر المعارف

- دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي

وآخرون، ١٩٦٣م.

٤- المصادر باللغة الانكليزية

Bruno Snell: The discovery of the mind. New York, ١٩٦٠.

Burnet: Early Greek philosophy, London, ١٩٦٣.

Zeller: Out Lines of the history of Greek philosophy, London, ١٩٦٣.

Encyclopedia Britannica Chicago, ١٨٦٥. vol. ٢١.

المحتويات

تقديم.....	٥
المقدمة.....	٩

الفصل الأول

جذور المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا

تمهيد.....	١٥
المبحث الأول : فكرة المتناهي واللامتناهي	١٥
المقصد الأول: المتناهي واللامتناهي لغة واصطلاحاً.....	١٥
المقصد الثاني : المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة	١٧
المبحث الثاني: المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية قبل سقراط	٢٥
تمهيد.....	٢٥
المقصد الأول : المدرسة الأيونية.....	٢٥
المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية.....	٣٢
المقصد الثالث: المدرسة الأيلية.....	٣٤
المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون.....	٤١
المبحث الثالث: المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية بعد سقراط ...	٤٩
تمهيد.....	٤٩
المقصد الاول: افلاطون.....	٤٩
المقصد الثاني: أرسطو.....	٦٢
المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة.....	٧٣
المبحث الرابع: المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا.....	٨٢
تمهيد.....	٨٢
المقصد الأول: الكندي.....	٨٣

المقصد الثاني: الفارابي.....	٨٧
المقصد الثالث: أبو بكر الرازي.....	٩٠
المقصد الرابع: اخوان الصفا.....	٩٢

الفصل الثاني المتناهي في فلسفة ابن سينا

تمهيد.....	١٢٥
المبحث الأول: طبيعة المتناهي عند ابن سينا.....	١٢٥
المقصد الأول: تحديد المفاهيم.....	١٢٦
المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا.....	١٣١
المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الالهي والطبيعي.....	١٣٦
المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي.....	١٤٢
المبحث الثاني: صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.....	١٤٥
المقصد الأول: الجسم الطبيعي.....	١٤٥
المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي.....	١٥٢
المقصد الثالث: النفس.....	١٧٠
المبحث الثالث: صلة المتناهي بموضوعات العلم الالهي.....	١٧٥
تمهيد.....	١٧٥
المقصد الأول: طبيعة العلل عند ابن سينا.....	١٧٦
المقصد الثاني: اقسام العلل عند ابن سينا.....	١٧٨
المقصد الثالث: تنامي العلل عند ابن سينا.....	١٨٠

الفصل الثالث
اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

تمهيد.....	٢٢٣
المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا.....	٢٢٤
المقصد الأول: تحديد المفاهيم.....	٢٢٤
المقصد الثاني: طبيعة اللامتناهي عند ابن سينا.....	٢٢٨
المقصد الثالث : موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا.....	٢٣١
المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الالهي.....	٢٣٣
المقصد الأول: الله.....	٢٣٣
المقصد الثاني: الصفات الالهية.....	٢٥١
المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.....	٢٦٧
المقصد الأول: الهولوى والصورة.....	٢٦٧
المقصد الثاني : النفس وفق تناول الميتافيزيقي.....	٢٨٣
الخاتمة.....	٢٨٧
قائمة المصادر والمراجع.....	٣٣٣

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصاله والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الأديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الأديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، واثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

- ١- نحو منهجية معرفية قرآنية د. طه جابر العلواني
- ٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة محمد ابوالقاسم حاج حمد
- ٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية محمد ابو القاسم حاج حمد
- ٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد د. زينب ابراهيم شوريا
- ٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث د. زينب ابراهيم شوريا
- ٦- الاسلام والاثربولوجيا د. ابو بكر احمد باقادر
- ٧- اشكاليات التجديد د. حسين رحال
- ٨- النص الديني و التراث الإسلامي د. أحميده النيفر
- ٩- العرفان الشيعي د. خنجر حمية
- ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة كمال الحيدري
- ١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد د. عبد الجبار الرفاعي
- ١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين مصطفى ملكيان

- ١٣- انثروبولوجيا الدين
 د. ابو بكر باقادر
- ١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة
 د.علي عبد الهادي
- ١٥- الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب
 ادريس هاني
- ١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد
 د. محمد الشيخ
- ١٧- المفكرون الغرييون المسلمون
 د. صلاح عبدالرزاق
- ١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور
 جمال دراويل
- ١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي
 الطاهر سعود
- ٢٠- المستثيرون الايرانيون والغرب
 د. مهرزاد بروجردي
- ٢١- التسامح ليس منة او هبة
 د. عبدالجبار الرفاعي
- ٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي
 د. فوزي حامد الهيتي
- ٢٣- رهانات الحداثة
 د. محمد الشيخ
- ٢٤- مخاضات الحداثة
 د. محمد سيلا
- ٢٥- فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي
 د. ابو يعرب المرزوقي